CUADERNOS AMERICANOS

MEXICO

2



• لذيذة ومنعشة

• Εὔγευστη καὶ δροσιστική

• Köstlich und erfrischend

• Heerlijk en verfrissend

Aunque no lo parezca, estas palabras significan "deliciosa y refrescante" en: Arabe - Griego - Alemán - Holandés.

REG S S.A. 4598 "A" PROP B-201


PETROLEOS MEXICANOS
PEMEX
Al servicio de Mexico
elaboradores y distribuidores de
los magnificos lubricantes para
automóvil, "Mexolub" y ~
"Autoválvulas" ¡Orgullo Nacional!

CUADERNOS AMERICANOS

No. 2 Marzo - Abril de 1949 Vol. XLIV

INDICE

BR-2



Belmont
Belmont
Cigarros, suaves, frescos, aromáticos. BELMONT Mezcla insuperable de tabacos Virginia, Burley y Turco; "Aroma del Jardín de Alá".
COMPARE CALIDAD Y PRECIO !
65¢
CAJETILLA

CUADERNOS AMERICANOS

AÑO VIII VOL. XLIV

2

MARZO - ABRIL
1949

MÉXICO, 1º DE MARZO DE 1949

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F. CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CVLTVRA
REP. DE GUATEMALA 96. MEXICO, D. F.

S U M A R I O

NUESTRO TIEMPO

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

PRESENCIA DEL PASADO

DIMENSION IMAGINARIA

INDICE DE ILUSTRACIONES



Fotograbados de

FOTOGRABADORES Y ROTOGRABADORES UNIDOS, S. DE R. L.

Bucareli 24.—México, D. F.

Nuestro Tiempo

LOS PROBLEMAS DE AMERICA

Por *Daniel COSIO VILLEGAS*

UNA LEVE advertencia inicial: no se trata de *toda* la América, sino de la nuestra, de esta que a veces llamamos América Latina y otras Iberoamérica o América Hispánica. Se usa aquí el nombre irrestricto por mera comodidad, y, a ser franco, por el placer de cometer un hurto verbal, ya que los hurtos reales están vedados.

Otra advertencia, de mayor consideración, pero que debe hacerse también inicialmente: hablar de los problemas de alguien supone la existencia de ese alguien. ¿Hay entre los varios países de América suficientes semejanzas para tener problemas comunes? No niego que la cuestión carezca de interés y que en el caso de este artículo debiera tener el carácter de cuestión previa; pero aparte de que ha sido ella tema de no pocos ensayos y aun de libros,[1] yo daré por supuestas esas semejanzas: las observaciones sobre los problemas de América pretenderán ser válidas para toda ella, si bien procuraré matizar cuantas veces parezca necesario.

UN PUNTO de partida útil podría ser la afirmación de que la América Latina no ha progresado todo lo que debía y podía. Progresar quiere decir marchar hacia adelante, lo cual supone la existencia de una meta, que indicará en cualquier momento si ha habido un avance, un estacionamiento o un retroceso.

¿Conforme a cuál meta juzgaríamos a nuestra América? Los yanquis, víctimas, además de la persecutoria, de la manía contable, han ensayado varias veces "medir" los progresos de la América Latina,[2] y, naturalmente, han concluído que son lentos

---

[1] Véase, p. e.: LUIS ALBERTO SÁNCHEZ, *¿Existe la América Latina?.* México, 1945.

[2] Véase, p. e.: FITZGIBBON Y WOOTON, *Latin America, Past and Present.* Nueva York, 1946.

y escasos. Han contado, por ejemplo, la población, o han apreciado el volumen y el valor de la producción, de la exportación, de la importación, la cuantía del ingreso o renta nacional, la amplitud de las comunicaciones, etc., para medir el mejoramiento económico; y el social lo han estimado contando la población escolar, o, más audazmente, el número de habitantes por cama de hospital, por lavadora mecánica, por aparato telefónico o por automóvil.

A pesar de esa infinita ternura que he ido criando en mi viejo y cotidiano esfuerzo para entender todo lo norteamericano, creo que esas medidas son equívocas, entre muchas razones, por estas dos. Primero, porque si se aplican a partir de una fecha relativamente reciente, la conclusión justa sería que la América Latina ha progresado lo increíble: México, por ejemplo, creó 25,000 escuelas rurales en veinticinco años a partir de 1922, y en los últimos siete años ha levantado un promedio anual de diez hospitales. Por eso podría afirmarse con razón que nuestros países han avanzado en los últimos treinta años al mismo compás febril con que se desenvolvió el Medio Oeste norteamericano de hace un siglo. Segundo, porque si bien puede estar ya cercano el día en que debamos aceptar al hombre norteamericano como la medida de todas las cosas, hasta ahora lo es el hombre a secas, lo cual quiere decir que el progreso de una comunidad ha de medirse con el patrón propio de ella, y no con uno ajeno.

Para mí, no son esas las medidas del progreso, o, al menos, del progreso en que pienso: no el simplemente material o económico, y ni siquiera el que se llama social, sino el humano general. Y no creo que haya otro metro para medir ese tipo de progreso que el grado en el cual los hombres conviven entre sí. Esa convivencia depende en parte —y en una gran parte si se quiere— del bienestar material de que disfrutan las gentes; pero no toda la convivencia humana depende del bienestar material, como lo probaría, si falta hiciera, la Argentina de hoy.

UNA COSA me ha llamado siempre la atención en la América Latina: el despego, la lejanía en que el hombre vive respecto de sus semejantes. "Ama a tu prójimo como a ti mismo", dice

la ley cristiana; pues bien, entre nosotros el prójimo no es ni está próximo: la distancia es grande y pequeña la similitud.

En efecto, al hombre de América le ha venido siempre ancha la tierra de América: la tierra es ancha y ajena, ha podido decir el novelista peruano; el nuestro es un "continente vacío", dice un escritor mexicano; y en la Argentina, la expresión "soledad poblada" parece haber perdido ya su paternidad a fuerza de repetirse.

Lo cierto es que los geógrafos[3] hablan de que el módulo demográfico común de la América Latina es el muy primitivo del "claustro cerrado": una mancha humana aquí, otra ahí, y entre ambas, el vacío, la zona muerta en que el hombre no vive, y menos convive. No es sólo que entre una mancha humana y otra exista la nada, sino que cada una de esas manchas —cualquiera sea su situación o su magnitud— es densa en su centro y se desvanece progresivamente al aproximarse a la periferia. Esto quiere decir que, por ahora y durante muchos y largos años, no hay esperanza de que una mancha se extienda hasta llegar a tocar la más próxima, fundiéndose ambas en una sola y ampliándose así la zona de convivencia humana. Por eso los geógrafos aseveran que en todo el territorio de Iberoamérica hay apenas tres regiones de un crecimiento demográfico "sano", es decir, zonas en las cuales el centro se robustece sin sacrificio de la densidad de la población periférica; las tierras altas de Costa Rica y Colombia, y los Estados surianos de Brasil.

Muchas y muy curiosas consecuencias se derivan de ese módulo demográfico claustral. La primera ha sido señalada ya: el grado escaso o nulo en que los hombres de un claustro conviven con los hombres de otros claustros. La segunda es que el país o la nación son entes en buena medida ficticios, o si se quiere, realidades imperfectas, pues además de esa continuidad territorial que los tratadistas de derecho público señalan como una característica del Estado, habría que proponer para la nación la de estar poblada sin solución de continuidad, para decirlo extremosamente. La tercera es que en cada mancha de población se crean, con manifiesto desperdicio de tiempo y esfuerzo, instituciones y servicios de toda índole, pues, por definición, un claustro es una unidad autárquica en lo económico, en lo político, en lo social y hasta en lo espiritual. En

3 Véase, p. e.: la excelente geografía de PRESTON E. JAMES, *Latin America.* Nueva York, 1942.

fin, la mancha mayor pretende gobernar a las menores; pero como cada una es un claustro, los hombres de un claustro ignoran por qué los del otro han de pretender dictar leyes o costumbres generales. Y las dictan, pero con violencia, grave o leve, pasajera o permanente. Y es explicable: si el cuerpo humano reconoce primacía al corazón, es porque sirve a *todo* el cuerpo: manda a cada una de las partes de éste la sangre pura, la roja, y recoge de ellas la sangre envenenada, la azul. El corazón gobierna porque en el cuerpo llena dos funciones no sólo generales, sino que se antojaría llamar sagradas: alimenta y purifica. Pero ¿por qué un claustro distante y aislado ha de pretender gobernar a los otros claustros distantes y aislados? ¿Por qué si sus gentes no conviven? ¿Simplemente porque el uno es mayor o más fuerte, o porque está situado en la posición dominante de una meseta o al borde del litoral? Lo cierto es que las comunicaciones, el poder, la fuerza, se concentran en el claustro mayor, y que éste pretende usar ese poder y esa fuerza en beneficio propio, y no para el beneficio de todos los claustros.

Es innecesario decir que si nuestro módulo demográfico es el primitivo del claustro, existen razones, y bien serias, para ello. Casi toda la tierra americana es ingrata, de modo que no hay país, con la posible excepción de Uruguay, en que la ocupación y aprovechamiento progresivos de la tierra sea tarea fácil, y hacedera, como si dijéramos, con el simple transcurso del tiempo.

En México, por ejemplo, la parte norte-central es desértica, con poca o ninguna esperanza de compostura, aun desestimando el costo de las posibles soluciones; la gran altiplanicie central depende de lluvias insuficientes e irregulares; la región costera del golfo y la parte sur, hacia Guatemala, es trópico puro: caliente, húmeda, agresivamente feraz, malsana. El país, en realidad, sólo cuenta con valles pequeños, aislados, en la gran altiplanicie central y con extensiones ricas en la zona noroccidental. Y no hablemos de la maraña de sierras y montañas que tajan al país, haciéndolo literalmente añicos. Esta descripción geográfica de México es válida en su esencia para la América Central y el Caribe. Colombia, Ecuador, Perú y Chile son víctimas de la colosal barrera andina, tema, eso sí, de una

exaltación literaria continua. Y si el colombiano cuenta con excelentes tierras altas y laderas que ocupa y trabaja con éxito lisonjero, lucha contra la montaña, que devora tiempo y esfuerzo para hacer circular al hombre y sus riquezas, y en su suelo, en la parte noroccidental, el colombiano tiene una selva tan densa, que sobrecoge la idea de que alguna vez un ser humano pueda ser atrapado por ella. Brasil la tiene también; no le falta el desierto, y, por añadidura, cubriendo su centro, está la tan justamente llamada "hoya" amazónica. Ecuador y Perú cuentan asimismo con el trópico indomable y el desierto desolado. La mitad del territorio chileno es desértico; en Argentina, no todo es pampa, y menos pampa húmeda: hay también desierto y una Patagonia que sólo se deja habitar si el lobo humano se viste de oveja.

Y lo trágico es que en esas tierras inhóspitas se encuentra buena parte de la riqueza que el hombre de América necesita para vivir: el indio boliviano y el peruano han de encaramarse a cuatro mil metros de altura para arrancar a la tierra el estaño o el cobre que venden a fin de sustentarse de maíz y trigo. Así, las zonas geográficas ingratas obligan a la población a concentrarse en las menos ingratas, aislando una zona poblada de la otra.

Como ocurre siempre, no todo es desventaja en este crecimiento demográfico de tipo claustral: grata a veces y tan útil siempre como es la convivencia humana, no debiera llegar a ser tan estrecha como en Europa lo es: allí el hombre la siente como impuesta; lo obliga a vivir con sus semejantes codo con codo, como si fuera en la cuerda rumbo al presidio o al destierro. Una de las razones que decididamente hacen más saludable el clima humano de América es que entre hombre y hombre ha habido hasta ahora tierra bastante que labrar y aire puro que respirar; desgraciadamente, la separación es por ahora tan grande, que se convierte, como el desierto, en estéril, y como el desierto, engendra soledad y desamparo.

Claro que ha habido un avance enorme en el proceso de ocupar y dominar la tierra: por ejemplo, es impresionante reconstruir hoy en un mapa las zonas pobladas por los americanos al hacerse el Descubrimiento y la Conquista: tres cuartas partes de ellos vivían en las limitadísimas franjas en que florecieron las grandes civilizaciones maya, azteca e incaica, y la menos avanzada de los chibchas; el resto de nuestro enorme territorio

no estaba poblado del todo, o lo estaba por tribus poco numerosas y de una organización inconsistente. Hoy la población es mucho mayor, su agrupamiento más recio, y se han abreviado las distancias y los obstáculos que separan a unos núcleos demográficos de otros. Y sin embargo, ni la América Latina en su conjunto, ni ningún país de ella individualmente considerado, ha conseguido repetir la hazaña norteamericana de poblar y dominar un territorio de gran magnitud en siglo y medio escaso; no sólo, sino que todos los países latinoamericanos están todavía muy lejos de hacerlo y en algunos no se ve cuándo ni cómo podrían lograrlo.

LA INGRATITUD de la tierra [1] explica en gran medida su ocupación y dominio parciales; la ocupación y el dominio parciales de la tierra explican el módulo demográfico primitivo del claustro; y ese módulo, a su vez, explica en parte lo que más interesa: el grado limitado de convivencia que ha alcanzado hasta ahora el hombre de nuestra América. Mas no podemos explicar así que la convivencia siga siendo limitada y defectuosa dentro de un claustro, llámese éste nación, provincia o caserío. Aquí intervienen razones igualmente obvias y profundas, pero de una índole bien diferente: no es ya la naturaleza quien separa al hombre del hombre, sino el hombre mismo. Poco prudentes han de ser los hispanoamericanos si no han logrado convivir bien con sus semejantes a pesar de que están condenados a hacerlo en claustros cerrados: es evidente que el monje recluído de verdad dentro de un claustro física, mate-

[4] Es frecuente, aún hoy, a mediados del siglo XX, no ya en el XV ni el XVI, que algunos vean como ilimitada la riqueza del Continente Americano, sobre todo en comparación con el europeo. Mientras se mantengan esta opinión, y también la contraria, la que yo he adoptado en éste y otros trabajos, dentro del mero terreno caprichoso de la afirmación o de la negación extremas, se pueden sostener tan briosa como brillantemente una u otra. Quizás hay una transacción cuerda entre ambos extremos, y sería ésta: no cabe la menor duda de que las posibilidades económicas naturales de Europa han sido ya exploradas y agotadas; las posibilidades económicas naturales de la América Latina, en cambio, parecen ser muy grandes, ilimitadas, si se quiere; pero sólo a condición de que sean también ilimitados la técnica y el capital puestos al servicio de la explotación de los recursos naturales. En todo caso, hasta ahora, es indiscutible que el hombre americano sólo ha alcanzado penosamente una vida frugal.

rialmente cerrado, hace el mayor esfuerzo imaginable para entenderse con quienes habrá de compartir su vida entera. Y sin embargo, como que el hombre hispanoamericano no lo ha intentado con toda la decisión debida, y si lo ha hecho, sus intentos han fracasado en muy buena medida.

Bastaría para convencerse de ello echar una mirada a la estructura social de cualquiera de nuestros países, y, por desgracia, en esto no parece haber excepciones, siquiera de grado. Ninguno tiene una clase media (o, por lo menos, no la tiene bastante numerosa y compacta) cuya existencia mitigue el contraste tajante y doloroso entre una clase baja desmesuradamente pobre, y una alta, también desmesuradamente rica. Quizás lo único en que estas dos clases coincidan sea en su espesa ignorancia; en lo demás, ni pueden ser más distintas ni estar más distantes. E insisto en que no debemos disimular la distancia abominable que separa a nuestras clases bajas de las altas: el observador superficial tiende a ver la paja en el ojo ajeno, pero no la viga en el propio, de modo que es frecuentísimo que quienes proceden de países donde la indumentaria europea está generalizada, crean que las distancias sociales son menores en sus países de origen y mayores en los de población indígena, simplemente porque en éstos, a la separación social, se agrega la "nota de color" de una vestimenta pintoresca.

Claro que no hay sociedad moderna en que esas diferencias sociales no existan y aun claramente visibles; pero las nuestras me parecen mayores y como más hirientes, como que envenenan más el cuerpo social todo, conduciéndolo a convulsiones violentas de tiempo en tiempo. Y no olvidemos al hablar de clases sociales ese fenómeno al que los sociólogos atribuyen tanta importancia: la capilaridad social, o sea la mayor o menor facilidad o dificultad con que el hombre de una clase inferior se desprende de su clase para trepar a otra superior.

En cuanto a nuestra clara y profunda división en clases, supongo que no es menester especular mucho para admitirla y sentir su magnitud: bastaría pensar en un indio boliviano o peruano, a un extremo, y en un señorito de La Paz o de Lima, al otro; en un negro de la costa caribeana de Colombia, y en el rico industrial antioqueño; en un roto chileno y en el *dandy* que concurre al Club de la Unión de Santiago; entre un negociante mexicano con casas de recreo en Cuernavaca, Taxco y Acapulco, y un lacandón trashumante. Puede algún hispano-

americano ingenuo pensar que si las distancias sociales son grandes en nuestra América, no lo son tanto como en la Europa occidental o en Estados Unidos, porque entre nosotros no hay ni una verdadera aristocracia ni un genuino proletariado industrial: la primera, una clase de verdad encopetada; la segunda, se diría, no simplemente baja, sino subterránea.

Quizás nuestras clases altas sean, en efecto, menos altas que la aristocracia tradicional europea o que el hombre inverosímilmente adinerado de Estados Unidos, si bien no puede dudarse de que nada en el mundo hay tan bajo como un indio del altiplano boliviano; pero aun siendo cierto lo primero, el hecho no nos favorece. Por una parte, la aristocracia europea es menos aristocrática de lo que comúnmente se supone, y, en consecuencia, menos alta de lo que aparenta; por otra, representa en la vida colectiva poquísimo o nada, de modo que ha dejado de ser punto de comparación social o fuente de envidia o rencor; de hecho, es un grupo social confinado. En todo caso y en la justa medida en que sea verdadera aristocracia, ha tenido tiempo para afinarse y pulirse. La nuestra, al contrario, es tan reciente, se ha hecho tan a la vista de nosotros, está amasada tan crudamente con el solo ingrediente del dinero, y su fortuna se deriva de manera tan directa del despojo, del favor oficial o del azar, que no puede ser objeto de admiración, y a veces podría regateársele hasta el olvido; a ello ha de agregarse su falta general de buen gusto y de refinamiento. En fin, ha de tenerse presente que nuestra aristocracia, directa o indirectamente, gobierna o ha gobernado nuestros países, y aun en aquellos en que ha sido batida, no acepta un papel social de mero ornamento, sino que acecha la oportunidad para retornar al poder. De ahí que, en el mejor de los casos, se la mire con recelo, y en el peor, se la tenga por enemiga.

Nuestra estructura económica es, por supuesto, otro obstáculo formidable para que los hombres convivan más en nuestra América. Si hemos aceptado que la estructura social se caracteriza por profundas divisiones en clases, debemos suponer que gran parte de esas divisiones tienen su origen en la disparidad de medios y de oportunidades económicas: a un extremo, grandes riquezas invertidas en tierras, fincas y ahora en industrias, que permiten una vida fácil, de ocio y de despreocupación; al otro, un salario menguado e inseguro; de un lado el palacio con hipódromo privado, según se dice en Bue-

nos Aires; del otro, el famoso "conventillo". Y no se olvide que los vicios de esta organización producen efectos cada vez más generales y cada vez más sensibles: en manera alguna tiene la misma significación ser pobre en el siglo XII que serlo en el XX, pues la industria moderna ha despertado la codicia del hombre al desplegar ante sus ojos en tienda tras tienda, una variedad infinita de mercaderías, de servicios, de satisfacciones y de placeres; en suma, cosas que el hombre de otras épocas no podía imaginar siquiera, y, en consecuencia, tampoco podía ambicionar.

Pero hay un hecho que se olvida con frecuencia al analizar las peculiaridades de la estructura económica de nuestros países, hecho que impide también una mayor convivencia entre los hombres de América: la coexistencia de formas e instituciones económicas primitivas y de formas e instituciones ultra-avanzadas. Todos conocemos el brillante cartel de la Panagra: un monstruo del aire cruza el cielo del Perú o de Bolivia a una velocidad de 500 kilómetros por hora y a una altura de 6,000 metros, mientras abajo, en el desierto calcinado, unos indios con su tropilla de llamas lo miran pasmados. En realidad, la Panagra, al fin viejo instrumento imperialista, ha sido bondadosa con nosotros los hispanoamericanos, pues sin violentar la verdad, ha podido sustituir por la llama otro medio de transporte más primitivo, pero no menos general: el lomo del indio mismo, en que se han acarreado por siglos, y se siguen acarreando, bienes y personas.

No sólo en los transportes, sino en la vida económica toda de nuestra América, se comprueba la coexistencia de formas primitivas y de formas avanzadas, modernísimas. Al lado de la célebre fábrica de Carretones, en que el vidrio se sopla a pulmón limpio para hacer esa singular cristalería de México, las modernas factorías de vidrio plano de Monterrey; al lado del sarape o del poncho tejido a mano o en el telar de pie, las grandes fábricas textiles de Antioquia, San Pablo, Santiago o de Orizaba; y en Buenos Aires, al lado del gran almacén en que se puede comprar, según la fórmula consagrada, "desde un alfiler hasta una locomotora", se ve el carro tirado por bestias que va a ofrecer a diario verduras a las amas y sirvientas de la ciudad entera.

No es fácil la convivencia entre hombres que viven en mundos económicos radicalmente distintos: ¿será fácil el enten-

dimiento entre el hombre que carga a cuestas su trigo o su maíz para llevarlos al mercado, y el hombre que recibe por avión algunos repuestos para la maquinaria de su fábrica? De hecho, es muy frecuente hallar en los países americanos grupos humanos que viven en una economía de estricto trueque, mientras los otros se mueven en una economía monetaria hija del capitalismo más avanzado.

Las diferencias sociales y económicas de nuestros pueblos no pueden aminorarse o reajustarse de tiempo en tiempo de una manera normal, tranquila, mecánica, diríamos, porque, a más de ser muy hondas, falta o es pobre la "capilaridad social", pues faltan o son pobres los medios y las oportunidades para mudar de clase o grupo.

Los medios y las oportunidades para adquirir, por ejemplo, una educación que compensara en algo un origen social humilde o la pobreza económica, resultan trágicamente limitados en nuestros países: las escuelas son escasas; las que existen, se acumulan en los grandes centros urbanos y faltan en absoluto o merman de prisa en los poblados pequeños y en las comunidades rurales; la eficacia de sus enseñanzas es bien limitada, por su filosofía tornadiza, por sus métodos rutinarios, por la pobreza de sus recursos, porque no sirven la vocación y los intereses tan variados del hombre moderno, y porque les falta una inspiración superior, evangélica, a la altura de la tarea de salvación que debieran acometer. Los medios económicos son quizás todavía más limitados, pues a su acaparamiento en las manos de unos cuantos individuos, debe agregarse la pobreza de los países como países: el acervo de capitales es bien reducido, y, en consecuencia, el crédito es más restringido; no sirve a todo el país, sólo a las principales poblaciones, y en éstas se otorga al que ya tiene fortuna y no a quien la inicia.

No sólo los medios son escasos; también lo son las oportunidades: sociedades tan rígidas, estáticas casi, como las nuestras, apenas dan medios al individuo que quiere cambiar de posición. Compárense, por ejemplo, las oportunidades normales que brindan países como Estados Unidos y Canadá, con las que existen en los países sudamericanos más parecidos a ellos, en Argentina o el Brasil. La historia cotidiana de Estados Unidos está llena del lustrabotas o del voceador de diarios que se convierte en magnate; en nuestros países, el caso más seme-

jante sería el del demagogo o el bandolero que salta a gobernante de la noche a la mañana.

Resumamos lo dicho hasta ahora, pues nunca daña ordenar de vez en cuando el caos: la ingratitud de la tierra de América concentra la población en las zonas menos ingratas, aislándola de la población que vive en otras zonas; así surge el crecimiento demográfico del claustro cerrado, que impide o dificulta la convivencia de los hombres de un claustro con los hombres de otros claustros. Dentro de cada claustro, la convivencia humana es baja porque la estructura económica y social divide profundamente a los hombres en clases o grupos; la división persiste porque faltan medios y oportunidades suficientes para que los hombres de una clase inferior asciendan con facilidad a las clases o grupos superiores.

Fijémonos en esta última conclusión: en una sociedad dividida profundamente en clases o grupos y en la que, por añadidura, faltan medios y oportunidades normales para cambiar de posición social, los hombres de los grupos inferiores encuentran grandes resistencias para ascender a los superiores. ¿Quiere decir esto que el hombre del grupo inferior se doblega ante esa resistencia y se resigna a no cambiar de grupo? Esto ha podido ocurrir en alguna medida en sociedades muy alejadas de los tiempos modernos, pero no en las de hoy, así sean tan modestas como las nuestras.

Lo que ocurre en la realidad es muy diverso y muy lamentable. Como los cambios sociales no se hacen con fluidez, con normalidad, mecánica y cotidianamente, ocurren entonces de tiempo en tiempo: digamos cada veinte o treinta años; pero entonces, el cambio es radical, en el sentido de ser profundo y total; es violento, arrasa leyes, instituciones, hábitos y costumbres, llegándose las más de las veces a la guerra civil misma. En suma, el cambio social se convierte en revolución y en ocasiones alcanza las proporciones de un verdadero cataclismo geológico. En el caso, por ejemplo, de la Revolución Mexicana iniciada en 1910, el país deja de ganar en población por la primera vez en toda su larga historia, de modo que el censo de 1920 registra una pérdida neta de la población de 826,000 habitantes; la clase terrateniente desaparece íntegramente, y en ella se concentraba del sesenta al setenta por ciento de la ri-

queza toda del país; grandes grupos profesionales, el equipo de gobernantes y políticos, el ejército, el profesorado universitario, se rehacen de un modo cabal, o poco menos; emergen clases sociales nuevas, y con un poder político decisivo; el flamante propietario colectivista de la tierra, la clase obrera, un ejército popular y una nueva alta burguesía, tan nueva, tan tierna, tan delicada, que ninguno de los mil millonarios que hay hoy en México tiene más de quince o de veinte años de serlo. Quien conoce de cerca los cambios de esta índole que ocurren de tiempo en tiempo en nuestros países, no encontrará exagerada la expresión de cataclismo geológico que antes usé.

DEBE HACERSE todavía la presentación, aun cuando sea en forma apresurada y esquemática, del otro gran problema de América: los continuos desajustes y ajustes que impone a nuestros países la acción de factores ajenos a ellos.

En efecto: si bien en pocos hombres provocaría una réplica adversa la afirmación de que las sociedades americanas sufren desajustes tan hondos como otros pueblos, en muchos nacería al instante la duda si se afirmara, primero, que esos desajustes son más hondos; segundo, que la mayor parte o todos los de alguna significación se deben a fuerzas que nacen en tierras extrañas a nuestra América. La afirmación, en todo caso, carece en absoluto de sentido ético o de responsabilidad: no supone ella por un instante que son los de fuera la causa de nuestros males; a la inversa, radican en un hecho tan irremediable como éste: una vez "descubierta" por Europa, nuestra América quedó pendiente de la Civilización Occidental, pero no plenamente dentro de ella. Desde entonces, nuestra vida es, ante todo, un esfuerzo sostenido para averiguar lo que Europa, antes, y hoy Estados Unidos, inventan, para adaptarlo a nuestras propias condiciones de vida.[5]

Puede decirse que nos llevó tres siglos asimilar las formas de la organización política, económica y social de España; su

[5] Es problema distinto explicar por qué una parte del Continente Americano, Estados Unidos, no sólo quedó en el lecho mismo de esa Civilización Occidental, sino que ha acabado por convertirse en su principal venero, al menos de lo material y político. Tal vez los factores principales —ninguno de los cuales operó plenamente en el caso de la América Hispánica— son: la existencia de un territorio despoblado de hombres y poblado de grandes riquezas; pero sobre esto, que ya es mu-

arte, su religión y su lengua. La tarea resultó abrumadora porque España fué el primer contacto de América, y porque siendo el primero, resultó pleno: con todas y cada una de las fases de una civilización que ya entonces era la más compleja y dinámica del mundo. Pero España, en el acto mismo de la Conquista —o poco después, que igual da— perdió la iniciativa en Europa, es decir, dejó de ser la fuente de la Civilización Occidental: los holandeses desde mediados del siglo XVII, los franceses en la primera parte del XVIII y los ingleses a partir de entonces y durante todo el XIX, la fueron dejando más y más a la zaga, hasta hacer de España, típicamente, un país con una edad de oro a sus espaldas, un país en que todo tiempo ido resultaba mejor. Por eso, España, en lugar de originar los cambios y reformas, los recibía de la Europa Occidental, para trasplantarlos luego a América, sólo que tardía y parcialmente, y en una versión a veces bastante peculiar.

En parte por esta circunstancia, puede decirse que fué más llevadero en la época de nuestra dependencia de España el proceso de ajuste y desajuste a que ha estado sujeta América desde su primer contacto con Europa; otras circunstancias contribuyeron también a facilitarlo. Por una parte, la Europa de los siglos XVII al XVIII era, sin duda, una sociedad de cambio continuo y en ocasiones profundo, pero no rápido ni revolucionario. En el terreno de la organización política, por ejemplo, la revolución inglesa de 1685, madre del parlamento moderno, no trasciende al resto de Europa, como ocurre hasta alcanzar proporciones casi universales con las otras tres grandes revoluciones: la de independencia de los Estados Unidos de América, la francesa de 1789 y la Revolución industrial; pero estas tres, a pesar de sus fechas de origen, abren en realidad al siglo XIX. y pertenecen ya a la edad contemporánea. Por otra, la dificultad de las comunicaciones entorpecía la propagación de los cambio, grandes o pequeños. El pensamiento se transmitía sólo bajo la forma impresa, y en América de modo muy limitado: se calcula que en México, donde floreció como en ninguna otra parte la cultura colonial española, se imprimieron en

---

cho, la feliz coincidencia histórica de haber sido Estados Unidos fundado y dirigido por Inglaterra, el país que dió el tono a la vida occidental contemporánea. A ello habría que agregar una buena suerte inverosímil, que ha hecho de la de Estados Unidos, una historia venturosa como pocas.

los tres siglos de dominación unas treinta mil publicaciones, o sea, cien escasas por año. Luego, el transporte terrestre era limitadísimo y el marítimo apenas si lo aventajaba: el tiempo que tardan las carabelas de Colón en su viaje a América sólo se abrevia de manera sensible cuando bien avanzado el siglo pasado cruza el Atlántico del Norte el famoso velero norteamericano, el *Clipper.*

Las dos circunstancias que hacían menos perentoria nuestra necesidad de ajuste a las condiciones nuevas, pierden su validez al ir avanzando el siglo XIX, el primero de nuestra vida independiente. Por una parte, los medios de comunicación ya conocidos alcanzan a los países fuera hasta entonces de ellos; surgen otros medios que perfeccionan o completan los ya existentes, y todos tienden a la transmisión instantánea e incesante de ideas y noticias. Por la otra, la sociedad europea se encauza decididamente hacia el progreso tecnológico y científico, dando como meta a la vida personal y colectiva el bienestar material. En este terreno los cambios principian a ser diarios y de una significación cada vez más honda y revolucionaria. Por añadidura, dos circunstancias nuevas no tardan en hacerse sentir: si en algo el legado de España resultó nulo, era en el campo de la ciencia y de la técnica, es decir, precisamente en aquel en el cual los países más dinámicos y mejor dotados trabajaban con mayor ahinco y éxito; luego, Europa misma, y más extrañamente la Iglesia Católica, no advirtió sino muy tardíamente que un mundo tan avanzado como el que creaban la nueva ciencia y la técnica nueva, no podía caber en los moldes de la misma organización política, social y moral. De modo que Europa —y Estados Unidos mayormente— comenzó a ser para nuestra América, por un lado, fuente de los más asombrosos progresos técnicos, y, por otro, del más lamentable retraso moral y político.

Nada de extraño tiene, entonces, que si la necesidad de ajustarse a los cambios de la sociedad europea en el siglo XIX se hace más exigente, no se ampliara mucho nuestra capacidad para lograrlo sin gran retardo y sin daño irreparable.

Así, nos hemos pasado todo el siglo XIX rumiando el liberalismo económico y político, y no en la actitud afligida, pero al fin tranquila, del rumiante, sino con estruendo, con sobresalto, con zozobras y violencias. En ningún país de nuestra América el triunfo del liberalismo llegó o ha llegado a ser com-

pleto, y en ninguno se consiguió su predominio, aun parcial, sin guerra y sin sangre. Alguna vez un hombre inteligente estudiará la historia del liberalismo en nuestra América; entonces se verá cuán penosa ha sido su marcha, las increíbles contorsiones que ha debido hacer para labrar su cauce, las graciosísimas desviaciones que ha sufrido al trasplantarse a nuestro medio, tan distinto de la Europa Occidental en que nació. Y presiento que ese estudiante no podrá escapar a esta conclusión: heredamos de España una organización política central, un tanto autoritaria, en que la iniciativa y la *ultima ratio* residían en el Estado; abandonamos la idea, las instituciones y la experiencia heredadas para abrazar la filosofía liberal en la que el Estado es abstencionista y el individuo motor y regulador únicos, sólo para descubrir que apenas doblado el siglo pasado, apuntaba ya un retorno hacia una organización política semejante a la heredada de España, y de la que renegaron los hombres mejores de América para ponernos a tono con la Europa moderna. No podrá decirse que hayamos perdido un siglo de nuestra existencia; pero sí que fuimos víctimas de la ilusión de que una filosofía política-económica tiene validez universal por el solo hecho de que la alumbren los países-modelo y en ellos florezca. Claro que fuimos víctimas de esa ilusión, primero, porque asociamos la filosofía liberal a nuestro deseo de librarnos de la dominación de España y de la Iglesia, y, segundo, en un terreno más general, porque parece incurable la actitud humana de darle alcance universal a lo que inventa o experimenta cada hombre.

La falta de penetración de los países americanos para valorar las grandes transformaciones que se originan en los países creadores del Mundo Occidental; para discernir su verdadero significado, su rumbo final, su transitoriedad o relativa permanencia, se revela en un hecho que pudo observarse en México desde 1920, y que en estos mismísimos días del Señor vemos en otros países de América, en Argentina, Brasil, Colombia, Perú, Chile y Venezuela.

Ninguno de esos países advirtió a tiempo que llegaba a sus tierras la Revolución industrial (así fuera con un disfraz casi grotesco), revolución económico-social que supone la pérdida del poder de la oligarquía terrateniente, y, en consecuen-

cia, sus esfuerzos desesperados para retenerlo; el nacimiento de una oligarquía financiera e industrial, destinada a sustituir y medrar a costa de la primera; y, todavía más importante, la transformación de un proletariado rural, desorganizado y sumiso, en un proletariado industrial y urbano, agresivo y organizado. Estas hondas transformaciones son la esencia de toda la historia contemporánea de la Europa Occidental a lo largo del siglo XIX; han sido estudiadas paso a paso, en todos sus detalles y vicisitudes, además de serlo con acierto y prolijidad. Sin embargo, ningún estadista de la América Hispánica, ningún pensador de ella, que yo sepa, dió el paso o dijo la palabra oportuna. La inadvertencia le cuesta a México una larga y cruenta revolución, que, por fortuna, "lo puso al día", al menos por un día; a Brasil le cuesta caer en un marasmo y en una confusión de los que sólo pueden dar idea su propia selva; Argentina cae en la trampa de una demagogia tan chabacana como falsa, costándole quizás su porvenir de los próximos cincuenta años; a Perú, hundirse de nuevo en la sombra desesperada en que ha vivido ya medio siglo continuo; a Venezuela, perder la esperanza de un progreso que aun cuando lentísimo, hoy no tiene otra solución que conseguirlo a la fuerza; a Colombia, tener que apelar al asesinato de su demagogo moderno para obtener un respiro que no se sabe todavía si será para encauzarse hacia un progreso democrático genuino, o sólo será una mancha más de sangre en la historia de nuestros gobiernos oligárquicos.

PARA MÍ, en suma, la América ofrece dos grandes problemas de cuya solución depende en buena medida el *tempo* de su progreso: uno es el grado escaso de la convivencia humana que se advierte en ella, el otro es discernir y aprovechar el curso de la civilización y de la historia occidentales para abreviar nuestra marcha.

NADA ME sorprendería que los lectores de estas notas objetaran todo o parte de lo que en ellas se dice; pero a buen seguro que todos, cansados del tono sombrío (insincero las más de las veces; y honesto poquísimas) que la vida de estos días viene cobrando, pregunten airados: ¿y el remedio a todo esto?

No sin vencer antes mi natural timidez, debo confesar que siempre me ha parecido que la división del trabajo hace que algunos hombres se sientan más seguros en el análisis de los males que en el consejo de los remedios; pero si he de aventurarme esta vez en el campo del herbolario o del hechicero, me atrevería a presentar dos conclusiones y dos remedios.

El gobierno es la fuerza mayor en toda sociedad moderna; nuestras vidas (la personal y la colectiva) dependen de él en una medida ya inverosímil, pero que será todavía mayor. En consecuencia, la bondad de un gobierno es hoy el problema mayor de cada país y para conseguir que sea el mejor gobierno posible, ningún ciudadano puede desdeñar participar en la "cosa pública".

Los países americanos pertenecen a la esfera de la civilización occidental, pero más en los terrenos material y político que en el cultural, situación ésta que subrayará la preponderancia actual de Norteamérica. Como nuestro pertenecer a esa civilización es más pasivo que activo, tendemos tanto a imitar sin reflexión como a desdeñar "las lecciones de la historia". Es una verdadera necesidad de la América Hispánica creer en su propio genio creador y cribar muy severamente las innovaciones extrañas.

POR QUE EN COLOMBIA SON DOS LOS PARTIDOS POLITICOS

Por *Fabiola AGUIRRE DE JARAMILLO*

CUANDO se habla de los dos partidos políticos de Colombia, es corriente adjetivarlos de "tradicionales"; en veces también las gentes de otras partes se asombran de que a lo largo de la historia colombiana, sólo entre estos partidos haya tenido significado su destino y sus instituciones públicas, de ellos exclusivamente, hayan derivado su sello.

Los políticos, como es obvio, tratan de explicar el fenómeno según un cartabón partidista. Los sociólogos apenas advierten que en nuestro país, únicamente el partido liberal y el conservador han logrado una historia y que, a su vez, la historia colombiana sólo se ha logrado con ellos. Pero el *porqué* de esta exclusiva y absorbente tradicional forma bipartita de nuestra política no sé que haya sido formulado ni menos resuelto.

Sin embargo la explicación, de este por qué son exclusivamente dos partidos en Colombia, nos la da una conjunción de la historia con ciertas actitudes temperamentales de la raza; amparadas y estimuladas, una y otras, por las continuas aunque circunstanciales conveniencias políticas.

Que de la historia arranca nuestro bipartidismo político es fácil comprobarlo recordando los propios hechos fundamentales de nuestra formación republicana y las ideas que les sirvieron de *mise en scène* en los años en que nuestra independencia recogía con emocionada avidez los "Bill of Rights" de Virginia y "Los Derechos del Hombre". La razón de nuestra independencia es, pues, de cepa liberal ajena a todo intento monárquico y siempre orientada hacia una formación netamente civilista.

Nuestras Cartas Fundamentales de 1811 y 1812 que dieron la organización política a nuestra naciente república fueron inspiradas en los principios de la revolución liberal-burguesa

de que Europa contagió a la joven América, aunque la primera de estas Cartas, por razones de conveniencia política no desconoció a Fernando VII como rey de Nueva Granada.

En 1821 fué expedida una constitución, liberal como las otras —pero que ya sin el temor de las clases bajas adictas antes al rey español, y con más experiencia—, fué por ello más definida y más orgánica.

Esta Constitución no gozó de las simpatías del Libertador quien le opuso un proyecto de Carta Fundamental en que se estatuía la presidencia vitalicia con facultad, al mandatario, para elegir sucesor. Fué éste el origen del rompimiento entre Simón Bolívar y el General Santander, rompimiento del que comúnmente se hace arrancar el nacimiento de los dos partidos políticos, haciendo aparecer a Bolívar como el fundador del partido conservador y a Santander del liberal. Es verdad que esta es una creencia exagerada pero no por eso sin fundamento para ser tenida en cuenta como causa mediata de la posterior división de grupos políticos.

Los proyectos de Constitución que presentaron, el 9 de abril de 1828, el Dr. Vicente Azuero y el Dr. Castillo y Rada hicieron aún más profundas estas diferencias entre los partidarios de cada uno de los padres de la patria; el proyecto de Azuero fué tildado de extremista en tanto que el de Castillo y Rada se tachó de despótico y reaccionario. Pero Bolívar con la aureola de Libertador y el prestigio indiscutible de sus batallas ganó también, ésta ideológica, y fué dictador a despecho del general Santander y de los republicanos. Como corolario de este triunfo, Bolívar ambicionó, entonces, la monarquía para estos países presidida por un príncipe de Europa (Bolívar: Oficio de 6 de julio de 1829. Dr. Restrepo: carta 8 de abril del mismo año). Con tal idea estaban de acuerdo los ministros del Libertador.

Después de la muerte del General Bolívar y prácticamente muerto también el Partido Boliviano quedó dueño y señor de la dirección política de la República el Partido Constitucionalista que llevó al poder al General Santander. Al finalizar el período presidencial de éste, el Partido que lo llevó al poder se dividió en dos facciones: los ministeriales o liberales moderados y los liberales rojos partidarios, estos últimos, de que Santander continuara en la presidencia. Los ministeriales fueron llamados liberales-conservadores en oposición a los últimos lla-

mados liberales-rojos. Posteriormente, el grupo de José Hilario López fué el que definitivamente se quedó con el nombre de liberal.

Es este quebramiento de un partido en dos fracciones lo que en realidad —formal ya que no filosóficamente— da origen a los dos partidos tradicionales de Colombia.

No fué, pues, la discrepancia entre Santander y Bolívar la que originó la división partidista pero sí, tal disensión, ejerció notable influencia en la división banderiza en tiempos del General Santander. El siguiente aparte de una carta de éste así lo demuestra: "no opiné por Marquez porque es Vicepresidente. No debía tampoco reunirme al *bolivianismo* (subrayo) y al fanatismo que tienen mucha parte en su elección. (Tomado de la Historia del Derecho Constitucional Colombiano del Dr. Tulio E. Tascón).

Nuevamente en 1851, a causa de desacuerdos religiosos, el liberalismo se dividió en Gólgotas y Draconianos (liberales de izquierda y de centro respectivamente). Y más tarde, a los liberales de izquierda se unieron los conservadores en contra de los draconianos por defender el régimen constitucional de 1854, cuya Carta es la más revolucionaria que se haya dado entre nosotros. Marco Fidel Suárez, citado por el Profesor Tascón escribía por entonces: "El partido Conservador adoptando los principios de su émulo, se exhibió como renegado y el guarda del manicomio se contagió de locura".

Los motivos religiosos desde 1839 no estuvieron ajenos a las luchas políticas y las ideas de Pío IX, que condenaba la libertad de palabra, de conciencia y de enseñanza fueron semillas que germinaron en el campo abonado por las guerras civiles religiosas (1839 y 1860). La aceptación o repudiación de tales ideas originó la división ideológica de los partidos, como la división formal arrancó del gobierno del Gral. Santander. "El que es católico no puede ser liberal", se predicaba entonces. Pero esta división fué algo demagógico, no programático y poco a poco la falsa consigna fué perdiendo autoridad y fué olvidándose hasta el punto de que hoy se expondría al ridículo quien afirmase que es la fe católica el índice que señala la división ideológica entre el liberalismo y el conservatismo.

Esta brevísima síntesis de nuestra historia es suficiente, sin embargo para afirmar que nuestros dos partidos tradicionales arrancan del seno de uno solo, del liberalismo, agitado

primero como bandera de independencia (aunque sin aquel nombre) y más tarde como partido de gobierno en Santander.

En Colombia se efectuó un fenómeno similar al de Inglaterra con los *roundheads* y por eso, a nuestra historia política, es aplicable la teoría de Carl. J. Friedrich de que "el sistema de dos partidos surge como efecto del predominio de un partido", esbozado en su "Teoría de la Organización constitucional Democrática".

La República nació bajo el signo del individualismo y a lo largo de su historia todos sus hombres como sus instituciones, más o menos expresamente, han conservado este carácter liberal.

A tal punto ha penetrado esta primera educación política en el alma del colombiano, que puede afirmarse que éste es, por tradición y por temperamento un liberal-conservador o un conservador-liberalizante. "En Colombia no ha habido partidos políticos sino odios heredados" ha dicho un eminente estadista y hombre de letras y recientemente el ex-presidente Alfonso López dijo también que las fronteras de nuestros partidos estaban borradas.

A las ideas que se inculcaron en la primera infancia colombiana debe añadirse esta abúlica y despreocupada psicología hispanoamericana, campo propicio para el *laisser faire, laisser passer* en que el subjetivismo es una cómoda postura para rehuir una organización objetiva de los partidos y del Estado.

El solipsismo individualista ha enervado todo intento de verdadera transformación ideológica y matado por consunción toda iniciativa de organización colectivista basada en la solidaridad e interdependencia social, tildándola vulgarmente o de comunista o de fascista. Cualquier doctrina o mejor, teoría que no sea liberal o conservadora es por esto, fascista o comunista; no se admite que sea de otra manera aunque la nueva teoría política sea de la más autóctona cepa y repudie las conexiones foráneas.

Cualquier proyecto de transformación política con un nuevo y más dinámico sentido de programación ideológica, muere por carencia de ambiente o claudica ante los "inris". El miedo, el terror a que se les grite torcidamente, bolcheviques o nazistas ha paralizado la acción de muchos que sólo piensan en términos colombianistas precisamente para atajar en el país el despotismo, llámese como se llamare.

Es verdad que por sobre estas consideraciones y tal vez por ellas, largos años de paz vivió la república; pero el "dejar hacer, dejar pasar" tuvieron en ellos, su más alta expresión negativa porque en materia política, en realidad, todo se dejó hacer y todo se dejó pasar.

Cómodamente se fué viviendo en una organización de derechos subjetivos sin que fuera del "yo" importase la sociedad ni el estado, tanto en el seno del partido liberal como dentro de su hijo el partido conservador.

Como una consecuencia apenas lógica de este relajamiento político, de esta autodeterminación y autosuficiencia del ciudadano deducida del "laisser faire", se observa que el colombiano escoge por pura tradición o por pura conveniencia una de las dos agrupaciones políticas que no exigen de él ni sacrificio ni responsabilidad alguna.

El parlamento, la gran conquista democrática pero también la más deformada es otro de los motivos que han influído para mantener nuestra política dividida en dos tradicionales agrupaciones. El triunfo en las urnas, la adjudicación de curules en las corporaciones legislativas es la suprema ambición de nuestros hombres; ambición que no enajenan ni sacrifican por llamarse de manera distinta de liberal o conservador porque bien saben que por una mecánica electoral los votos no valen sino en las urnas liberales o conservadoras. Ante esto ¿qué necesidad tienen los individuos de ir a formar nuevas agrupaciones ideológicas cuando, sobre todo, entre las toldas liberales pueden convivir con cualquier ideología? A trueque de ser sinceros consigo mismos, la mayoría de los hombres públicos no arriesgan una curul en el parlamento.

En resumen, nuestra primera formación política individualista, el hecho temperamental de optar siempre por la línea de menor resistencia y la ambición parlamentaria junto con la ausencia de toda tiranía son los factores que motivan el fenómeno de nuestra organización política de dos partidos, absorbiendo siempre, uno de los dos, un posible tercero.

Tratando de resolver esta problemática tradición histórico-política del país deben plantearse, entonces, dos preguntas: ¿conviene, en estos momentos, la división de cada uno de los partidos en dos fracciones? ¿Conviene, en general, al país la coexistencia de tres o más partidos?

A la primera debe contestarse que a pesar de todo lo antes significado y de lo cual se deduce cierta inanición orgánica en la estructura política de Colombia, no es de ningún modo esta la hora propicia para querer provocar una estrangulación de cada uno de los partidos en dos segmentos o fracciones porque esto sería inútil ya que tales fracciones otra vez tendrían que volverse a unir ante las maniobras del enemigo común a ellas.

Por esto la unión del partido liberal (que es el más afectado de discordia) es una conducta política que debe predicarse y real y sinceramente practicarse como una benéfica y aun científica fórmula temporal condicionada a las peligrosas circunstancias políticas y vitales comunes a todos sus grupos y aun para la salud de la patria. No debe pensarse por esto, que tal unión del partido pueda predicarse como un precepto definitivo e inconsultado pues si la emergencia política así lo reclama y lo exige hasta como un deber patriótico, sociológicamente no es canon de significación alguna por cuanto que el partido liberal está urgido de una purga, no en un sentido peyorativo sino de diferenciación.

Se entra así al segundo planteamiento de la fórmula o sea, el de que si en general conviene o no a Colombia la coexistencia de tres o más partidos, a lo que debe contestarse afirmativamente por muy serias razones: la depuración ideológica efectuada por los mismos grupos, sería una de ellas; porque es lógico suponer que disponiendo de más amplias casillas doctrinarias las definiciones políticas no se harían en forma genérica y por ende heterogénea, en dos grandes colectividades, sino que responderían a una específica denominación y por tanto a una más selectiva programación de los derroteros políticos lo que favorecería menos la formación incidental de grupos irresponsables dentro de un mismo partido y aminoraría las disidencias electoreras por nombres o prebendas burocráticas.

Igualmente la organización política en tres o más partidos dificultaría, por el solo hecho de ser más de dos, los subterráneos entendimientos de camarillas con fines puramente personalistas ya que unos y otros grupos tomarían una actitud vigilante frente a los otros dando esto por resultado el que fuese también más difícil la formación de una oligarquía, entendiendo esta palabra no con un sentido doméstico colombiano sino como justa definición política.

He significado la conveniencia general de que en Colombia se concluya esa rutinaria forma bipartita de la política a la vez que he señalado la inconveniencia de efectuar en las actuales circunstancias ninguna bifurcación. Sin embargo no sólo por la salud política sino por la moral y la cultural debería adoptarse, como una fórmula preparatoria para la formación de una nueva directiva partidista, la creación de un grupo de estudiosos de los problemas estatales que sin pretender ser propiamente un partido político, ni interferir las orientaciones de los actuales Jefes, sí se dedicase filosófica y administrativamente a la investigación de los problemas y aspiraciones de la nación para que, con base en sus conclusiones, y en la debida oportunidad, diera lugar a un nuevo partido político.

Los que tuvimos el honor de haber sido miembros de la comisión que laboró la plataforma ideológica predicada por el ilustre Jefe del Partido Liberal, Dr. Jorge E. Gaitán, podemos asegurar con la veneración que nos merece su memoria pero también con la más fría plenitud de conciencia, que aquella plataforma contiene todo un saludable andamiaje de reformas dirigidas al enderezamiento de las instituciones políticas y administrativas y a un real progreso económico del país; por lo que no es raro que muchísimos miembros del partido conservador se adhirieran también a su candidatura.

Pero esta plataforma como lo he significado es sólo un andamiaje sobre el que, una vez muerto el más grande líder colombiano, corresponde construir a un grupo de hombres de honrada intención colombianista, cristiana y democrática, una nueva orientación política, una nueva cultura, un nuevo sentido colectivo y con esto una nueva significación de nuestro destino en la historia.

LOS NEGROS QUE YO VI

Por *Fernando* ROMERO

En enero de 1941 llegué a Estados Unidos como invitado del Departamento de Estado a fin de que hiciera un recorrido de tres meses por el país. En vista de mi interés por el asunto, ese Departamento me dió toda clase de facilidades para estudiar el problema del negro, arreglándome un programa especial que cumplióse sin ningún contratiempo y, por el contrario, dispensándome muchas atenciones.

Un año después una revista de EE. UU., me solicitó un artículo y escribí el que sigue, al que sólo he hecho ahora muy ligeras correcciones de forma. Pero con gran asombro mío, nunca fué publicado. En mayo del presente año tuve la clave del enigma: no obtuvo pase de la censura.

Por deber de lealtad con ese país, del que me siento amigo, y por consecuencia con los hombres de color a quienes admiro, hoy uso una copia que quedó en mis archivos y lo doy al público.

Podría añadir muchas e interesantes novedades a lo que fué escrito hace seis años; pero no lo hago porque quiero que mi trabajo conserve íntegro el espíritu que lo animó. Bien conozco que se ha ganado mucho en EE. UU. en la solución del problema del negro; pero también sé que lo que entonces expresaba sigue siendo cierto en casi su integridad.

Lima, Perú, noviembre 1948

FERNANDO ROMERO

LATINO-AMÉRICA es un crisol donde desde hace más de cinco siglos se están fundiendo en un solo producto —"la raza cósmica" de Vasconcelos—, las más diversas y extrañas masas humanas: indios autóctonos, peninsulares entroncados con germanos y gente de Africa, negros, asiáticos, judíos y europeos de todas las regiones. En esto no nos diferenciamos grande-

mente de Estados Unidos. Pero sí en el hecho de que nosotros mostramos mucho menor prejuicio racial.

Como es sabido, los conquistadores y los colonos españoles y portugueses fueron tolerantes con la gente de color o de *casta*, actitud que afortunadamente hemos heredado. Si entre nosotros *cholo, zambo, mulato, indio* o *chino* se usan como despectivos, se emplean así más para aludir a una baja condición social proveniente de pobreza de recursos económicos que con el intento de hacer resaltar una diferencia de raza; de otro modo no se explicaría el que usáramos de manera similar los americanismos *gringo, gallego, bachiche, chapetón*, etc., para designar a los inmigrantes de raza blanca. Además, cholo, zambo, chino y otros son también de uso común en tratamientos afectuosos y amigables; y, por último, el hecho de que en todos los países latino-americanos hombres con predominante porcentaje de sangre india o de sangre negra hayan llegado a elevadas situaciones sociales y políticas, apenas superadas la educación o las condiciones económicas de sus padres, indica que, contra los gestos y decires melindrosos y ñoños de los nietos de marqueses peninsulares, el hombre latino-americano, aunque sea de pura ascendencia europea, vive con su momento: ese hombre, afortunadamente, siente como un igual al nieto de Mama Heredia o al de Tupac Quisquis si se han colocado en su mismo plano educacional o económico, por más que la nariz aplastada y la piel plomiza del uno, o la conjuntiva amarillenta y el color cobrizo del otro no le parezcan tan hermosos como su propio cutis blanco y sus ojos azules.

Esta nuestra falta de prejuicio racial hace que cuando estamos lejos de EE. UU. no podamos comprender la profundidad y la extensión del problema negro en dicho país. A nuestros oídos llegan juntos el eco estridente y jubiloso del jazz y el canto amargo y doloroso de Langston Hughes. Los "blues" y "spirituals" nos hacen saber que es grande la influencia musical del hombre de color en esa nación; pero al mismo tiempo nos enteramos de que existe algo llamado "línea de color" que forma parte de la legislación política de ciertos Estados de la Unión. Si alguna vez hemos visto a Josephine Baker moverse rítmica, primitiva y reluciente ante nuestros ojos, no podemos dejar de recordar que, por negros también —y a veces sólo por ello— otros cuerpos que penden de una soga también se con-

torsionan en algunas ocasiones en Estados Unidos ante ojos salvajes y duros de hombres blancos.

Frente a tales hechos, si el latino-americano tiene ideas preconcebidas forma su juicio respecto al problema negro en este país y dentro de él se encastilla, declarándose ya a favor del elemento oscuro o ya en su contra; pero si es un individuo de criterio libre, vacila y duda ante las versiones que le llegan que son contradictorias y apasionadas. Mi interés al respecto era grande al venir a Estados Unidos aceptando una amable invitación del Departamento de Estado; por eso procuré entrar en contacto directo con la población de color de este país precisamente con la ayuda de esa dependencia gubernativa. Ello me ha hecho comprender algo de lo que aquí sucede; pero mi análisis no hubiera podido traducirse en un juicio apreciativo más o menos claro como el que aquí esbozo, si entre la enorme bibliografía que hay al respecto no hubiera conseguido un libro de síntesis que fué editado el último año por la "Vicking Press Inc.", por novena vez y que su autor me obsequiara gentilmente en Chicago.

No muchos blancos están tan capacitados como Mr. Edwin R. Embree para escribir respecto al problema del negro en EE. UU.; porque son pocos los que en realidad lo conocen en toda su amplitud y sin prejuicio de ninguna clase —sin descartar los científicos—. Además, es difícil encontrar en otro autor un pasado vital tan favorable para la apreciación del asunto, porque a Mr. Embree le llegan por dos vías sus conexiones con la gente de color y su interés por sus problemas: por tradición hogareña y como resultado de la labor que realiza en el "Rosenwald Fund".

Ya desde muy niño Mr. Embree supo, quizá sin explicárselo bien, que la pigmentación marcaba diferencia entre los hombres y se preguntó, con ese claro criterio con que los niños juzgan algunos problemas, por qué no se clasificaba también a la gente por el tamaño de los pies o por la estatura. Nieto de John G. Fee, uno de los más activos reformadores de las plantaciones del sur, cuando Mr. Embree sólo tenía seis años solía acompañar al abuelo en sus paseos y éste le refería, al encuentro con uno u otro vecino, cómo ese o aquel pacífico ciudadano del momento, casi lo había ahorcado en años pasados sólo por el delito de haber sostenido en voz alta y con firmeza que todos los hombres son iguales. Por eso no es de extrañar que el

nieto del cruzado de Kentucky, una vez convertido en hombre, haya entregado todas sus energías a una institución que hace muchos años se dedica a desarrollar un programa especial de ayuda a la población de color de Estados Unidos. El "Julius Rosenwald Fund", fundación filantrópica que ocupa el tercer lugar entre las americanas, de la que Mr. Embree es Presidente, viene empleando desde 1917 dos tercios de sus fondos en un programa que comprende educación, bienestar, salud e instrucción rural para el negro, así como en estudios destinados a investigar el campo de las relaciones raciales, y en el pago de becas a inteligentes jóvenes de color y a profesores blancos que trabajan en problemas relacionados con el negro. Lo anterior hará explicable que hoy, al consignar mis impresiones sobre el negro en EE. UU., recurra a la ayuda de "Brown America", el valioso libro de Mr. Embree porque aunque no ahonda ciertos aspectos, la presentación panorámica que hace del asunto es la que mejor puede servir a quien desea, como yo, sumarizar en este artículo las impresiones recibidas durante tres meses de contacto con hombres y mujeres de color de muchas condiciones sociales y de diversas edades, en un rápido viaje que cubrió varios Estados de la Unión.

Como ocurre en el resto del Continente, el negro figuró entre los primeros pobladores de los actuales Estados Unidos; y también como en otros sitios los esclavos provenientes de los más distantes lugares de Africa al hallarse en contacto se mezclaron entre sí dando un producto de amalgama racial que pronto se hizo más amplio por la fusión de negros, blancos e indios en sub-tipos raciales como mestizos, mulatos e indo-afro-europeos. Según es sabido, en los años de la esclavitud la mezcla racial se miró como hecho natural, no hubo odio contra el mulato y hasta hubo dos presidentes del país (Jefferson y Tyler) que con palabras o con hechos mostraron que no experimentaban desprecio por los hijos que habían tenido en esclavas. Los pro-hombres de la Independencia fueron anti-esclavistas, especialmente Washington, y hubo planes para distribuir los negros en forma que pudieran ser absorbidos por la población blanca y proyectos para estimular el cruzamiento, como en el caso del plan legislativo de Patrick Henry. De esta falta de prejuicios se originaron hechos que prometían una amplia actitud comprensiva

para el futuro, llegándose al caso de que un negro, John Chavis, después de graduarse en Princeton condujera en North Carolina una escuela privada para estudiantes blancos que incluía entre sus alumnos los niños de las familias más aristocráticas.

Además de esa mezcla racial con los hijos de los colonizadores ingleses, los negros se habían cruzado en el sur con los franceses y con los españoles de Louisiana y en muchos lugares del país con gente de las tribus indias, tales como cricos, cheroquis y seminolas. A causa de tales conexiones, la realidad racial de Estados Unidos no es, exactamente, la que muestran los censos, pues aquí ocurre lo contrario que en Latino América. Entre nosotros, en efecto, un mestizo o mulato educado declárase "blanco" ante los oficiales censores y éstos no ponen objeción ninguna, con lo que resulta que nuestro porcentaje de población mestiza o mulata es realmente mayor que la inscrita en las estadísticas. En este país, por el contrario, se registra como gente de color a cualquier persona de ascendencia africana, aunque también tenga abuelos blancos o indios, y es así como puede verse en las bancas de las escuelas de negros, niños o jóvenes con el cabello rubio y los ojos azules que tienen que estar allí porque por sus venas corren gotas de sangre africana y porque el oficial censor ha dado un veredicto completamente a su arbitrio y a veces teniendo en cuenta que él, como blanco, está encargado de la altísima misión de conservar la pureza racial de sus hermanos de color. Pero la ciencia no dice lo que el empleado subalterno encargado del empadronamiento. Las investigaciones de Mr. Melville J. Herskovits, antropólogo de Northwestern University y hoy una de las mayores autoridades mundiales en lo referente a la raza negra, han demostrado que sólo un veinte por ciento de la población de color de EE. UU. es africana pura y que la cifra del 20% que en el Censo Nacional está clasificada con el dudoso nombre de "mulatos" debe ser aumentada a 80%. Esto quiere decir que sin base científica alguna se mantiene relegada tras la dura e inhumana "línea de color" a una gran masa ciudadana que desde el punto de vista de la pigmentación ofrece pequeña diferencia con el resto de habitantes de este país. Ese mismo prejuicio, impidiendo el matrimonio del mulato con la hembra de raza caucásica, ha hecho que el americano con sangre africana y blanca se mezcle sólo con la mujer de su misma composición racial o

con la que desciende directamente de negro, con lo cual, como hace notar Mr. Embree, se está produciendo una redistribución de sangre que hará que muy pronto todo negro americano tenga algo de blanco y algo de indio, sin que aumente el porcentaje total al cruzamiento con otras razas.

El proceso anterior está originando un fenómeno racial muy interesante:

> Recientes estudios muestran que, no obstante esta amplia mezcla los negros americanos están formando un grupo sorprendentemente uniforme en sus características físicas. Quienes estudian al hombre tienen cierto número de rasgos mediante los cuales miden las diferencias físicas y clasifican las razas, tales como la altura del cuerpo relativa a la longitud de las piernas, longitud y tamaño de la cabeza, color de la piel, ancho de las ventanas nasales, espesor de los labios, y hasta dos docenas o más de factores. Estudios y medidas de ejemplares de los grupos negros en varias partes del país, muestran que son hoy tan uniformes como cualquier raza típica de ascendencia mixta, tales, por ejemplo, los japoneses o los anglosajones.

Esta raza parece que está emergiendo en forma nueva también desde el punto de vista cultural. De ser así el negro americano habría perdido ya todo lo que trajo consigo de Africa y ahora aparecería, como lo ve el Dr. Herskovits en su reciente libro "The Myth of the Negro Past", como un hombre sin pasado. Tal hecho, por lo demás, no es extraño ni novedoso en el campo de la Sociología. Hace varios años, por ejemplo, que el peruano J. Uriel García hizo notar el interesante fenómeno de transformación del autóctono y del hombre blanco en la sierra de mi país, en un libro por demás interesante y que hasta en el nombre ("El Nuevo Indio") coincide con lo expuesto.

Continuando el bosquejo histórico, el autor de "Brown America" expone cómo la esclavitud, que era una industria que declinaba a fines del siglo XVIII, cobró nuevos bríos en EE. UU., cambiando el futuro de la raza negra, a causa de la revolución industrial y especialmente debido al intenso cultivo del algodón, para plantar y cosechar el cual se necesitaron esclavos en cantidad muchísimo mayor que antes. La caza del hombre en Africa se hizo feroz y en EE. UU. el número de negros creció en 1.000,000 entre 1800 y 1830, desapareciendo todo sentimiento de consideración humana al mismo tiempo que se proclamaban sofismas destinados a sostener su inferioridad racial, para

justificar la trata y la esclavitud. La codicia y el temor llegaron a extremos tales como la clausura de las escuelas públicas de negros, medida inhumana que está expresada en las palabras que Henry Berry pronunciara en la Casa de Delegados de Virginia, en 1832:

> Tanto como ha sido posible, hemos cerrado toda vía por la cual la luz puede tener acceso a las mentes de los esclavos. Si pudiéramos extinguir su capacidad de ver la luz, nuestro trabajo quedaría completo porque entonces ellos estarían al nivel de las bestias del campo y nosotros nos sentiríamos seguros. No estoy cierto de que no llegásemos a tal acción si encontráramos el procedimiento y esto justificado por la necesidad.

"De las profundidades mismas de una esclavitud sistemática y cruel", la guerra civil, en forma súbita y desconcertante, hizo libres a cuatro millones de esclavos. "Pero ningún edicto podía transformar una gran masa de pueblo tenida largo tiempo en la ignorancia y dependencia, en ciudadanos competentes y capaces de mantenerse a sí mismos". El negro obtuvo sólo libertad personal, pero siguió atado al orden que prevalecía antes de la abolición, sin que fuera posible darle las características esenciales de un pueblo libre que se desarrolla en una sociedad compleja. La libertad, por consiguiente, tenía que ganar para el negro, lenta y pacientemente, todo aquello que podría darle independencia real: educación, capacidad económica, responsabilidad, derechos civiles.

Lo que el negro ha adelantado en dos generaciones es asombroso. Los niños de color acuden a las escuelas en casi igual proporción que los blancos y como operarios, agricultores y hombres de negocios los adultos se están abriendo camino. "Una reciente investigación del Departamento del Interior hace saber que la fortuna acumulada por la población de color en América llega a dos billones de dólares, que 700,000 negros son propietarios de inmuebles, 232,000 de bienes rurales y 70,000 poseen u operan empresas comerciales". Ello demuestra que al mismo tiempo que los negros americanos han aprendido los rudimentos de la nueva civilización, han subido a un nivel económico aceptable. Además, miles de hombres y mujeres han obtenido posiciones sociales que están por encima del plano promedio del americano y cientos han ganado distinción, juzgada con cualquier rasero, en arte, letras y ciencias. Puedo añadir que mi

impresión respecto a la gente educada de color con la que he tenido contacto en EE. UU., es inmejorable. Ni en la cátedra, ni en el laboratorio, ni en la vida pública, ni en el hogar, la mujer o el hombre negro tienen que envidiar a la gente blanca de igual posición social. Nada he encontrado chocante o extraño en mis relaciones amistosas con los que conocí en EE. UU. y gracias a ello guardo por muchos sincera admiración o sentimientos afectuosos.

Aquellos que hoy ocupan posiciones elevadas o siquiera cómodas son indudablemente los mejores, ya que han sido capaces de sobrevivir a la tremenda lucha que el negro libre viene sosteniendo en este país desde el siglo pasado, contienda que Mr. Embree bosqueja en el capítulo que en su libro lleva el nombre de "Peregrinaciones". En él nos relata los intentos de separar a los libres de los esclavos, antes de la abolición, mediante concentraciones de negros libertos en Texas, Centro América, Guayana Británica e Indias Occidentales, y cómo después se produjeron algunas emigraciones, ya externas (Liberia), ya internas (de Sur a Norte). Estas últimas, causadas por la dura condición de los negros en el Mediodía americano, comenzaron en 1878 y produjeron grandes trastornos, pues los hacendados sureños veían en la emigración de los hombres de color un terrible peligro para la agricultura regional, ya que significaba la escasez de brazos; de ahí que trataran de detenerla empleando todos los medios a su alcance, desde la promesa o el consejo hasta el hostigamiento y la persecución. Mas la marcha del negro hacia el Norte se realizó siempre y fué máxima en los años de la primera Guerra Europea, con resultados desoladores: los operarios blancos de las ciudades industriales, especialmente de Chicago, San Luis y Washington, miraron con odio y temor la llegada de estos competidores en la labor diaria, y tales bastardos sentimientos se tradujeron en violentas asonadas contra la gente de color, explosiones de bombas, e incendios en las casas adquiridas por los negros, y hasta en asesinatos. Pero nada detuvo la migración interna. Lentamente la situación se estabilizó y hoy casi todas las ciudades industriales tienen grandes colonias, en las cuales el negro está haciendo su aprendizaje como elemento urbano, puesto que por generaciones sólo hizo vida rural.

La situación social de esta masa humana es muy diferente a la del promedio blanco y el viajero puede ver en ciudades tan

opulentas como Chicago que los negros viven en barriadas paupérrimas donde no es raro encontrar casas construídas con restos de latas o de cajones de gasolina. Y es que no obstante todos los esfuerzos y desvelos de los legisladores, de las asociaciones benéficas, de los blancos que no tienen prejuicio racial y de los caudillos negros, como dice Mr. Embree, "si individualmente los hombres de color han obtenido eminencia y hay un número considerable colocado en adecuado nivel social, la raza, como un total, está aún bajo un promedio apropiado de condiciones de vida". Esto se traduce, por supuesto, en los defectos y vicios que pueden apreciarse en las inferiores capas sociales de la población de color.

Aunque mi experiencia personal se refiera casi especialmente al negro educado de este país, pude notar en la masa cierto sentido de irresponsabilidad, histrionismo y una falta de conciencia racial que me admiró. Esto último se hace extrañamente presente en una reacción que bien puede ser de envidia, pero que también podría ser de orgullo, aunque creo más que sea lo primero que lo segundo: el negro ignorante del bajo pueblo no siente admiración por sus caudillos ni aprecia el esfuerzo desplegado por aquellos de su raza que han pasado o están cruzando la línea de color. De personas que me merecen entero crédito, algunas de ellas negras, he oído que los empleados domésticos y los mozos de restaurantes de esta raza abandonan las casas o se niegan a servir a negros y mulatos cuando los patrones los reciben o los dueños de fondas los admiten.

Pero, ¿es el hombre de color responsable de estos defectos? Ciertamente no. A fuerza de sentir en su carne el desprecio caucásico por la raza negra, él mismo ha creído en su inferioridad. Además, la actitud de la población blanca americana que no tiene prejuicio racial, en su mayor parte no es la más adecuada para fortalecer la personería humana del negro del pueblo porque éste se siente mirado como un juguete raro, como un perro de Pomerania o como el "hijo de la cocinera", es decir, de las tres maneras, en forma benevolente pero humillante. Esta actitud, más aquella de odio de otro sector de la población blanca, indudablemente que han influenciado e influencian a los políticos, los legisladores, las autoridades y el elemento oficial del país, haciéndolos despreocuparse de lo que ocurre con el negro, como si éste fuera ciudadano de otro planeta o viviera

en un Estados Unidos que no es el de las estrellas en azul y las barras en rojo.

Para aquellos latinoamericanos que están unidos a la República del Norte por un sentimiento que resulta negativo a causa de una desmedida admiración —los que creen que aquí todo es perfecto, que el oro corre por las tuberías y que en este país no hay pobres—, debe ser terriblemente desilusionador conocer cuál es la realidad americana con respecto a la gente de color y la salud pública. El porcentaje de mortalidad de los negros está más de 50% por encima del de la raza blanca y la tuberculosis es tres veces más frecuente entre ellos. Un boletín oficial del año 1928 hizo saber que en un período de tres años la mortalidad entre los negros excedió a la natalidad en el Estado de Illinois, habiéndose encontrado condiciones similares en Wisconsin, Kansas, Minnesota, Iowa, Indiana y Michigan. Pero no debe creerse que esta situación no tiene remedio. La mortalidad ha ido disminuyendo en los últimos años y hay quien asegura que la salud del negro mejora más rápidamente que la del total de la población y que si se hacen esfuerzos pueden esperarse halagadores resultados en los años venideros.

Aunque la tuberculosis y la sífilis son terribles azotes de la gente de color de Norte América, el verdadero flagelo es la pérdida de madres y niños en el proceso del parto, y la elevada mortalidad infantil consecuencia de la ignorancia, la superstición y la falta de higiene que imperan en las comunidades negras primitivas de este país, las que, por cierto, no son diferentes a las que se hallan entre los grupos afro-indios de Latino América y aun entre algunos centros rurales de países europeos. En Estados Unidos, como en los otros lugares, se está tratando de llevar luz, agua, hábitos sanos, principios educativos en general, a esas comunidades atrasadas. Para ello son preparados doctores, enfermeras, trabajadoras sociales, etc. y, más que todo eso, los educadores negros están tratando de crear una nueva conciencia social entre los niños y los jóvenes de color. Lo más interesante que a este respecto he visto en mi gira —aunque en forma incompleta, pues el personal superior de la Universidad no puso mayor interés en mostrármelo— es Dillard University, en Nueva Orleans.

Este instituto es de reciente creación pues no hace mucho que ha nacido de la unión de un colegio misional metodista y de otro congregacional, incluyéndose además en el conjunto el Flint

Goodridge Hospital lo que permite un amplio y muy fructífero campo de actividades. La Universidad tiene el nombre de un famoso educador de raza blanca que aunque proveniente de una familia aristocrática de Virginia se hizo ciudadano del mundo y como tal abrió sus brazos generosos y su clara mente a los problemas y dolores de todas las razas: James Hardy Dillard. Honrando la memoria de Mr. Dillard, el paso de los jóvenes de color por esta universidad no solamente los hace recibir la instrucción teórica que se cosecha en otras, sino que además los prepara en una forma efectiva para producir un mejoramiento en las condiciones de vida de la gente de su raza. Es así como junto a las enseñanzas de Literatura, Bellas Artes, Lenguas Modernas, Matemáticas, Ciencias Físicas, etc., la Universidad ofrece cursos de Biología, Horticultura y Economía y suministra una buena base cultural, en las escuelas de iniciación en Medicina, Odontología y de Enfermeros ("pre-medical", "pre-dental" y "pre-nursing"), a aquellos que desean continuar esta clase de estudios después de graduarse en dichas escuelas. Es en el campo de la Educación donde está lo más interesante del Instituto, pues al mismo tiempo que la División de Estudios Sociales sostiene cursos de Desarrollo Infantil y de Escuelas Elementales con práctica en la "nursery" de esta clase situada en el campo de la Universidad, mantiene los llamados *cursos de participación* ("participations courses") utilizando casas-habitaciones completas por las cuales las alumnas pasan por rotación con el fin de poner en práctica las enseñanzas que reciben en manejo del hogar (principios y problemas de alimentación, vestuario, compra de artículos de primera necesidad, relaciones familiares con énfasis en la responsabilidad de formación y y manejo del hogar, etc.).

Como Dillard University, la mayor parte de los grandes institutos educativos de la gente de color que hoy existen en Estados Unidos provienen de escuelas misionales y de centros de clase similar que fueron creados por el celo particular de pastores y ministros protestantes o de algunos abnegados ciudadanos de este país y, más recientemente, de las instituciones filantrópicas; y en esta enumeración no debe dejarse de citar de manera especial el esfuerzo que en ese sentido desplegaron los miembros de la "Society of Friends" ("cuáqueros"), quienes siempre se distinguieron como los más activos y constantes amigos de los esclavos. Quizás a esta conexión entre unos y otros

se deba la rígida disciplina y alta moralidad que pude observar en colegios y universidades de negros, que está muy por encima de aquella de los centros de gente blanca de igual categoría.

Nada más interesante para las personas que deseen conocer las capacidades intelectuales y de organización de la gente de color de Estados Unidos que visitar los grandes núcleos donde su juventud de ambos sexos recibe educación. Nada más interesante pero también nada más instructivo y agradable, porque deja la evidencia de que todas esas seudo-verdades que han sido propaganda en forma interesada respecto a la pobreza intelectual del negro y de otras razas llamadas inferiores, encuentran su mayor mentís en lo que sucede en esos colegios y universidades. Como he vivido dos meses en institutos de esa clase mi juicio está basado en hechos reales; por eso quisiera expresar en forma sintética la impresión que me han dejado esos hechos.

En una pequeña hondonada de Nashville (Tennessee) donde apenas si se puede respirar porque en ella se concentran todo el humo y el hollín de la ciudad, se halla Fisk University, indudablemente la más interesante de las universidades para gente de color —a pesar de no ser ni la más rica ni la más extensa— tanto por su tradición como por el prominente lugar que hoy ocupa entre los centros educacionales de EE. UU., lo que se le reconoce a pesar de los prejuicios raciales.

Fisk comenzó, en 1865, como una escuela misional planeada por un grupo de cuatro blancos de ideas avanzadas, de los cuales dos se identificaron con ella: el General Fisk y el Dr. Cravath, el último de los cuales como Presidente de la Universidad sentó las bases educacionales de la misma.

Con mayores o menores dificultades, la institución fué consolidando sus ideales y su prestigio hasta que la hizo famosa un hecho que por otra parte fué la primera prueba de las posibilidades musicales de la raza negra americana. En un intento desesperado por conseguir dinero para la construcción de nuevos edificios, George L. White, tesorero de la Universidad, concibió la idea de exhibir fuera de Nashville un pequeño grupo de cantores universitarios que había obtenido ciertos éxitos en Memphis y en Chattanooga. Fué así como comenzó la carrera de los "Trovadores Negros del General Fisk" —a quienes el público bautizó con el nombre de "Jubilee Singers" a causa de uno de los "spirituals" que solían cantar—, grupo anónimo

formado por ex-esclavos que recorrió triunfalmente Estados Unidos y luego pasó a Europa a cosechar similares glorias. A partir de ese momento el coro de Fisk fué ganando en técnica y en prestigio llegando después a ser uno de los más famosos del mundo. Escucharlo en la intimidad, como a mí me fuera dado, es gozar uno de esos deleites espirituales que no se olvidan nunca.

Los hombres que se han ido sucediendo en Fisk University no han defraudado las esperanzas de los fundadores de la Institución. Siempre se ha ofrecido en ella una excelente enseñanza, además de establecerse un elevado promedio de eficiencia y una hermosa tradición escolástica. Todo ello ha hecho que en esa universidad se hayan formado prominentes hombres de color que siempre se han sentido ligados con su Alma Mater. Es por eso que hoy cuenta con un amplio campo, convenientes edificios, una magnífica biblioteca y otras ventajas materiales que influencian la educación en forma directa. Además, gracias a su seriedad y a su prestigio Fisk ha ganado el respeto de las instituciones blancas de las cercanías y obtiene ciertas facilidades de la Universidad de Vanderbilt, del Colegio Peabody para Profesores y del Colegio de la Asociación de Jóvenes Cristianos de Nashville. Si a esto se agrega la presencia en Fisk de distinguidos hombres de color del mundo literario —como el desaparecido James Weldon Johnson—, o artístico —como el pintor Aarón Douglas— bien puede entenderse la importancia de la Universidad. El ambiente, quizás con cierta frialdad cuáquera aunque distinguido y cortés, está lleno de una dignidad que se encuentra doquiera y que admiré sobre todo en dos inteligentísimos y respetables amigos con quienes me mantuve en estrecho contacto: Mrs. Thomas E. Jones, esposa del presidente de la Universidad, y el Dr. Charles S. Johnson, rueda motriz del Instituto.

Como los coros hicieron famosa a Fisk es lógico esperar que el departamento académico que se encarga de la enseñanza de música sea el de mayor prestigio, el más cuidadosamente llevado y el que ofrece al visitante una visión más directa de la actividad universitaria ya que los conciertos y actuaciones —siempre de la más fina calidad— se suceden ininterrumpidamente tanto para práctica de los estudiantes cuanto para lograr la educación artística de la masa juvenil universitaria. Pero en estos últimos años, especialmente merced a la presencia en Fisk

de Mr. Robert E. Park y a la dirección de Mr. Johnson —a quien siempre hay que citar, puesto que es uno de los más preparados y eficientes hombres de color de Estados Unidos— el Departamento de Ciencias Sociales ha tomado una importancia tal que casi rivaliza con el de música. Los estudios de Sociología, Antropología, Psicología Social, Organización, Instituciones y Problemas Sociales, etc., son llevados con tal profundidad y seriedad que cabe esperar de los estudiantes una muy eficiente labor futura. Pude observar en éstos el mayor interés y la mayor dedicación, con fructíferos resultados. En los trabajos de seminario a que asistí, como conferencista o como oyente, escuché o absolví, de acuerdo con el rol que me tocó desempeñar, las más inteligentes y atinadas preguntas del grupo de jóvenes que en ellos tomaban parte, a tal punto que puedo decir sin exagerar que el estudiante de Fisk demuestra una inteligencia y preparación que no son muy fáciles de hallar en las universidades de blancos. Por demás interesantes son los trabajos de investigación que hace ese departamento. Entre ellos hallé particularmente dignos de elogio los de Mr. Mark Hanna Watkins respecto a lenguajes africanos. Se debe a este joven catedrático una gramática chichewa y mientras permanecí en la Universidad tuve oportunidad de verlo avanzar en un trabajo similar, a base del interrogatorio constante a que somete a una joven africana que cursa estudios en el Instituto.

De las otras universidades de negros que conocí, Howard —en el Distrito de Columbia— además de ser la más grande entre todas las de su clase en Estados Unidos ofrece la particularidad de que en su desarrollo ha intervenido el Gobierno Federal, ya que desde 1879 recibe subsidios presupuestales del Congreso, habiendo llegado a obtener en 1929 la cantidad de $2.149,000.00 para mantenimiento y nuevos edificios en adición al completo sostenimiento del Freedmen Hospital que es el lugar en que hacen su práctica los alumnos de la Escuela de Medicina. Además es digno de notar que fué en esta universidad, según nos hace saber Mr. Embree, donde un negro desempeñó por primera vez la función de presidente —Mr. Mordecai Johnson, en 1926.

Como Fisk, Howard goza en Norte América de un reconocido prestigio por lo bien organizada que se halla y por su patrón educativo. Tiene facultades de Artes Liberales, Ingeniería y Arquitectura, Música, Religión, Leyes y Medicina (in-

cluyendo Odontología y Farmacia). Las publicaciones de la División de Ciencias Sociales son de gran importancia para la investigación del pasado y el presente de la raza ("El Negro en las Américas", "Estudio Comparativo de la Conducción del Culto entre los Negros", etc.). Además son muy dignas de elogio las ediciones del Departamento de Educación, entre las que figura el bien documentado "Journal of Negro Education".

Aunque es indudable que Howard University está llamada a un excelente futuro, hay limitaciones económicas que retardan su completo desarrollo y el rendimiento de los óptimos frutos que puede ofrecer, caso que es el mismo de las otras universidades de negros. El personal del instituto ha hecho estudios comparativos que permiten apreciar la desventajosa situación en que se encuentra el joven de color con respecto al blanco.

Según tales estudios el costo promedio de la educación en Howard es de $750.00 por año y por alumno, suma mucho más alta que aquella que puede abonar la familia del estudiante ordinario. Esta situación obliga a los alumnos a trabajar al mismo tiempo que estudian, para costear su educación, hecho que también se encuentra en las universidades de gente blanca pero no en tan elevado porcentaje. Según las estadísticas, en efecto, 20% de los estudiantes (hombres) de Howard tienen que trabajar ocho horas diarias, 40% laboran seis y más de 80% tienen algún empleo, lo que significa que por lo menos 50% con día de labor completo no debería asistir a la Universidad. 38% de los estudiantes masculinos de Howard se mantienen a sí mismos enteramente, mientras que entre los alumnos blancos de las otras universidades del país sólo 13.23% lo tienen que hacer. Por otra parte, 21.06% de las mujeres verifican alguna clase de labor durante el año escolar y 9.08% se sostienen íntegramente con su propio trabajo, contra 5.905% que hacen lo mismo entre las blancas. Como puede suponerse tal situación se traduce en enfermedades por exceso de trabajo, fallas y otros factores perniciosos. La Universidad no puede remediar esta situación pues sus fondos sólo le permiten ayudar con becas a unos 70 estudiantes del total de 1646 que asiste al plantel.

Atlanta University, en el Estado de Georgia —que cuenta con más de un millón de negros—, como en el caso de Fisk debe su próspero estado actual y su seguro porvenir a su

reciente unión con Morehouse College y Spelman College, colegios estos últimos para hombres y mujeres de color. La Universidad está presidida por un joven y hábil educador negro —Mr. Rufus Clement— y cuenta con un grupo de catedráticos que en promedio quizás es superior al de Fisk, pero con un estudiantado inferior al que está concentrado en éste.

Una de las características interesantes de Atlanta University es que un apreciable porcentaje de sus profesores ha hecho estudios en Europa y se mantiene al día con las manifestaciones intelectuales, artísticas o científicas del Viejo Continente, como pude apreciarlo especialmente a través de mi frecuente contacto con dos jóvenes y muy inteligentes catedráticos, Mrs. William Geter Thomas y Mr. W. Mercer Cook. Esto hace el ambiente más fino, más dúctil, más amable que en Fisk; pero no se crea que lo relaja. Para probar que en Atlanta University se combate con valor para mejorar la condición de la raza negra, basta decir que allí tiene su cuartel general Mr. William Burhardt Du Bois, el viejo y fuerte luchador de color que más de una vez ha conmovido a blancos y negros con su pluma mojada a ratos en vitriolo y a veces en linfas puras. Du Bois tiene publicados libros capitales sobre el problema negro y ahora es Editor en Jefe de "Phylon" ("The Atlanta University Review of Race and Culture"), alto exponente del intelecto de la gente norteamericana de color. Cuando desaparezcan las limitaciones económicas de este instituto entrará, con Fisk y Howard, en la categoría de los mejores de Estados Unidos.

Además de las universidades anteriores, me fué posible visitar en Nashville (Tennessee) un centro educacional de otra categoría que me dió una nueva visión de la forma como la raza de color se está preparando en la República del Norte. Fué éste un excelente y amplio colegio del Estado, dirigido por gente de color: el A. & I. State College.

El Tennessee Agricultural and Industrial State College es una institución que impresiona en forma muy favorable al visitante. Entregado como está a educadores de color, muestra que si éstos en Fisk, Howard o Atlanta, han sabido poner en alto nivel las disciplinas intelectuales, aquí, en el A. & I. State College, han alcanzado completo éxito en la instrucción de las artes y los oficios.

El Colegio que tratamos tiene magníficas Divisiones de Educación, Lenguas y Literatura, Ciencias y Matemáticas, Artes

Mayores y Estudios Sociales —en la última de las cuales figura en lugar especial Mr. Merl R Eppse, autor de una muy interesante "Guía para el Estudio del Negro en la Historia Americana". Pero es en el campo de la instrucción vocacional de hombres y mujeres donde ha desarrollado su mejor trabajo. Merced a la ayuda de buenos talleres, laboratorios, extensos campos, graneros, granjas, establos, cocinas, etc., los alumnos y alumnas reciben completa y eficiente enseñanza práctica en los más variados y diversos oficios desde la agricultura, ganadería o carpintería hasta aplicaciones de la Electricidad para los hombres; y desde tejido, costura o economía del hogar hasta mecanografía para las mujeres. La impresión que deja el colegio no puede ser más grata; allí todo es orden, limpieza, eficiencia y progreso de la raza negra.

La orientación educacional del joven de color hacia las artes menores y los oficios es, según varios sociólogos que se han ocupado de este problema, la más acertada. Aunque la tradición del negro americano sea rural, mientras prevalezcan en las plantaciones las condiciones que hoy reinan, el hombre de color debe hacer todo lo posible por abandonar el campo para abrirse paso en la ciudad. Además, el éxito que hasta ahora va obteniendo es un estímulo y una señal segura de que este nuevo camino puede llevarlo a mejores situaciones.

En las profesiones e industrias es donde el negro ha hecho últimamente sus mayores progresos y es aquí, dice Mr. Embree, donde debe continuar laborando si quiere obtener una independencia cierta, en esta época industrial. Su prestigio como artesano ha sido grande y si las condiciones generales de su estado social le hicieron perder terreno, ahora lo está recuperando dada la habilidad que demuestra para la labor, como lo hacen saber recientes y numerosas encuestas verificadas en los centros industriales donde el negro labora en gran número. En Detroit solamente hay un millón de trabajadores de color, de los cuales cuarenta mil se hallan colocados en las plantas que construyen automóviles y accesorios. Pero aquí también son víctimas del prejuicio racial pues son muy limitados los gremios y asociaciones destinados a la defensa del proletariado que admiten en su seno a los negros. Según Mr. Embree, las razones para esta actitud se mueven en un círculo vicioso: mientras que los blancos los acusan de ser los rompe-huelgas, ellos expresan que

las asociaciones que se dicen a sí mismas defensoras del proletariado no son sino nidos de prejuicios raciales.

En el comercio, los hombres de color han hecho poco progreso en Estados Unidos. Un censo reciente anota que 70,000 están empeñados en empresas comerciales, cifra que Mr. Embree cree exagerada. Según el mismo autor, los negocios más importantes de los negros son bancos, compañías de seguros, restaurantes y fondas, almacenes en general, empresas funerarias, contratos y construcciones de edificios, agencias de negocios e imprentas, etc.

De 100,000 profesionales negros, más de tres cuartas partes son educadores y predicadores. El resto lo forman médicos, dentistas, enfermeros, abogados, músicos, compositores, jockeys, inventores, periodistas, etc. Los diarios y revistas tienen amplia circulación y cada día sus campañas tienen más influencia entre negros y blancos.

> El cuadro general de la distribución de los trabajadores de color en Estados Unidos —dice Mr. Embree—, muestra que forman 10% de la población total, representan 20% de los que trabajan en el campo, 30% de los empleados en servicios domésticos y personal, 5% de los obreros de la industria, 3.5% de los que tienen un oficio y 2% de los empleados de oficina, y menos de 2% de los profesionales.

Existiendo dos millones de hombres de color que trabajan en el suelo, el problema del negro rural es de gran importancia. Hay entre ellos 232,000 que poseen la tierra que cultivan, y 500,000 más que la trabajan como arrendatarios o administradores. Pero no debe deducirse de ello que el negrò rural goza de relativo bienestar; por el contrario, es aquí donde se le encuentra en peores condiciones.

Aunque no tuve oportunidad de hacer contacto con la población campesina de color, los datos que Mr. Embree da en su libro son desoladores y hacen que el lector quede admirado de que en un país como Estados Unidos puedan hallarse seres humanos sometidos a la misma explotación que hoy sufren los indios en los países, mucho más atrasados, de Sud América. Aquí en Norte América, como allá, sucede con los agricultores negros y con muchos blancos lo que Mr. Embree nos hace saber que ocurre no en todas pero sí en muchas plantaciones del Sur:

La regla es que el propietario o el administrador entregue a los negros parcelas de terrenos a cambio de una parte de la cosecha. El propietario da herramientas, maquinarias y semillas. A cambio de ello, el arrendatario, participante o agricultor, acuerda entregar una parte estipulada de la cosecha. A menudo los señores hacen adelantos en forma de alimento o ropa, los cuales son cargados contra la venta de la parte de la cosecha que le toca al arrendatario: *se debe antes que crezca.* La costumbre es que el propietario de la tierra lleve los libros, opere el almacén y venda la cosecha. En esta forma tiene el arrendatario a su merced, puesto que como contador puede arreglar los libros en la forma que le convenga, como vendedor de la cosecha puede comprar al otro a bajo precio y vender por su cuenta a uno mayor, como almacenero puede cargar con precios exorbitantes el equipo de labranza y los artículos personales entregados, y, encima de todo eso, puede cobrar intereses usurarios por cualquier adelanto. Esta es la situación en que laboran cientos y miles de negros en el extremo sur. Siempre están en deuda con el propietario de la tierra; y, en algunos lugares por ley y en todos por costumbre, las deudas deben ser canceladas antes de que el arrendatario pueda abandonar la tierra. La ignorancia y docilidad del negro, la degradación de su posición, social y legal, hacen imposible para él encontrar remedio, le hacen peligroso aún protestar.

No estaría en lo cierto quien dijese que la situación anterior se presenta a causa del prejuicio del blanco americano contra el negro; porque es evidente, como antes lo he expresado, que en esa misma desgraciada condición se halla el trabajador rural en muchos otros lugares de este y otros continentes. Pero es indudable que aquí el hombre de color, únicamente por el hecho de serlo, tiene menos garantías y es más fácil pasto de la explotación. Porque por mucho que las ideas y los sentimientos de una gran parte de la población blanca de Estados Unidos hayan cambiado en estos últimos años, el prejuicio racial se siente en este país como se respira el humo de las grandes fábricas.

Dice en su libro Mr. Embree que ese prejuicio viene de una causa histórica y tiene, también, una base económica. Para él persiste aunque la ocasión haya cesado —como consecuencia de la Guerra de Secesión— y se encuentra reforzado por la competencia, en la lucha por la vida, entre el negro y el blanco de

bajo origen. Esas aseveraciones son ciertas, indudablemente. Pero en mi visita al sur de Estados Unidos, y a través de conversaciones con gente de todas las edades y clases sociales nacidas en esa parte del país, he creído apreciar que el prejuicio racial no es obra de ideas o juicios, sino de sentimientos. Entre éstos es producto del resentimiento más que de ningún otro. El blanco sureño aun no se conforma de haber perdido la guerra contra el Norte, acaso porque todavía sufre las consecuencias de su derrota. Y quizás subconsciente o inconscientemente toma venganza de la victoria del yanqui en la causa de la guerra y el elemento más débil y más a la mano: el negro. Muchas veces me ha ocurrido pensar que si la profunda división no se hubiera producido, el Sur, como todas las otras partes del planeta, hubiera tenido que libertar a sus esclavos en determinado momento del siglo pasado y hoy no odiaría a sus descendientes. Pero no fué así.

Porque no ocurrió de esa manera el niño blanco del Sur crece con un ponzoñoso sentimiento en el corazón, indigno de un futuro ciudadano de un país donde la libertad es un hecho efectivo —excepto para el negro. Los jóvenes —hombres y mujeres— pasan por las universidades, estudian Sociología y Antropología y aceptan a Darwin, a Marx o a Einstein. Pero, como lo vi entre ellos, no toleran al hombre o a la mujer de color como seres humanos, con toda la hermosa y grande amplitud, con toda la vasta y cristiana ilimitación de ese vocablo. Y una generación tras otra sostiene ese morboso elemento enquistado en el organismo de ese admirable país, que se llama "the color line".

La línea de color encierra aspectos de una ridiculez y una comicidad que superan cuanto podría imaginar el más agudo humorista y las situaciones más crueles que pudiera concebir el cerebro morboso de un sádico; la línea de color da goces al más bajo y estúpido de los blancos que el más culto y noble de los negros no puede alcanzar; la línea de color pone más allá de los derechos elementales de la ciudadanía de Estados Unidos de Norteamérica a doce millones de seres nacidos en este país, que hablan, comen, piensan, ríen, visten y trabajan como el resto, y que están cubiertos por el mismo cielo, pisan la misma tierra y respiran el mismo aire; la línea de color lleva a una parte de esos diez millones de seres a las cárceles, a los hospitales, al robo y al crimen.

Tiene que causar risa el saber que cuando Roland Hayes dió su primer concierto en un club de moda de Louisville tuvo que cantar tras de una cortina para que no apareciera como recibido públicamente en un centro de caballeros, según refiere Mr. Embree, y que recientemente un juez impuso una multa a un negro porque hablando de otro lo trató de "mister", cosa que no puede ser porque eso está reservado para los blancos. Pero esa risa se convierte en extrañeza cuando se sabe que a Marion Anderson le fué negado el "Constitution Hall" para un concierto y que Mrs. Roosevelt tuvo que ponerse a la cabeza de los seres conscientes que protestaron por ese atentado contra el Arte e hicieron que la gran cantante diera su concierto al aire libre, cerca del monumento a Lincoln. Y esa extrañeza se convierte en dolor cuando el amigo o la amiga que pasean con un extranjero por una ciudad del Sur, tiene que quedarse fuera de los límites de un parque, a la puerta de un restaurante, o no puede pasar al andén de la estación porque la línea de color se lo impide. Y ese color se convierte en desprecio cuando se lee o se oye de esas escenas del más bajo salvajismo que se llaman los linchamientos.

Felizmente para ese país, digno de ser admirado por muchas cosas, en los últimos años la actitud de los más entre los blancos del Sur está cambiando con respecto al negro. Mr. Embree cita en su libro recientes y hermosos ejemplos de apoyo prestado a los negros por lo más selecto de la gente sureña, y ejemplos de hondo interés y sacrificio por la población de color. Desgraciadamente hay aún un grupo de aristócratas irreductibles y una gran masa de blancos de humilde condición que se encargan de hacerles amarga la vida, como en los dos casos que voy a citar y que acaban de ocurrir.

Leo en la edición matinal del 29 de diciembre, de "The New York Times", una información muy interesante y que ilustra cuanto precede. Según ella Mr. Eugene Talmadge, Gobernador del Estado de Georgia, separó al Decano de la Universidad (Mr. Walter D. Coking) porque éste favorecía la creación de una escuela post-graduación para negros y blancos, pronunciando las palabras que siguen, que por la ausencia de razones y por los sentimientos que delatan son un buen ejemplo de la actitud de los grupos recalcitrantes en Estados Unidos: "En Georgia no habrán negros y blancos en los mismos colegios, ni hombres en nuestro sistema que aboguen por ellos".

Felizmente —y aquí se ofrece el ejemplo contrario, el de los blancos conscientes y humanos— "The American Association of University Professors" ha protestado de la interferencia del Gobernador en asuntos universitarios, expresando que las consideraciones políticas son "particularmente perniciosas cuando envuelven un intento de plantear prejuicios raciales, especialmente en una época en que es imperativo que las razas aprendan a vivir juntas y de acuerdo unas con otras".

Posteriormente, el mismo periódico trajo otra información que prefiero consignar sin comentario: "Sikeston, Missouri, Enero 25. Un negro críticamente herido, sobre el que recaían sospechas de un intento de ataque a una mujer blanca, fué hoy sacado de la cárcel por una multitud de más de 300 personas la que lo arrastró por las calles del distrito negro y luego le prendió fuego", regándole gasolina.

He aquí, a grandes rasgos, lo que el latinoamericano ve del hombre de color en Estados Unidos. Ello hace que se despierte una honda simpatía por esta raza oprimida que no obstante ello está dando a este país obras de las que puede enorgullecerse. Y así como se despierta esa simpatía, no puede sentirse sino admiración por la forma digna y noble con que los caudillos de la raza soportan el vejamen, confiando en que vendrán tiempos en que se hará justicia a todos. "I am too America", dijo el poeta de color. Y este grito de queja y de esperanza es la voz cierta y noble de un grupo de hombres que contra todas las injusticias se siente unificado con el país que sabe suyo y que supo defender en los campos de batalla de Europa, en la primera Guerra Mundial.

Ahora, nuevamente, el negro ha vestido el uniforme y se prepara a dar su sangre por el futuro de esta nación donde hay aún un grupo de hombres que no lo aman, pero cuya tierra le es bien querida porque la regó y la hizo fructífera con su sudor y con sus lágrimas.

Cambridge, Mass., enero 1942.

UNA CARTA

Por *Max AUB*

Sr. D. Roy Temple House,
Books Abroad
University of Oklahoma Press,
Norman, Oklahoma.
U. S. A.

MI QUERIDO AMIGO:

RECIBÍ su carta del 17 de julio y, después, el amabilísimo recorte del número de verano de su buena revista. Hace meses que quiero contestar a sus líneas; pero, al intentar hacerlo, me he dado cuenta de que nunca he hablado en primera persona cuando se trata de exponer lo que, con tanta facilidad, y, por lo que usted dice, desconsoladoramente, proclaman mis personajes. Sin embargo, tanto su carta como una referencia de Guillermo de Torre acerca de mi posible conexión ideológica con el existencialismo, hacen que me decida a escribirle.

No, ni desesperado ni desesperanzado, pero sí sin lograr avizorar un próximo futuro claro, fenómeno que es, por otra parte, uno de los signos de nuestro tiempo. Cuando Europa era Francia, más Alemania, más Inglaterra, más media Italia y un cuarto de España, el hijo del boticario sabía que tenía grandes posibilidades de ser boticario, y el hijo de militar, militar. Ahora, el hijo del boticario acaba en militar y viceversa y, pongamos por caso, el hijo del terrateniente viene a peón caminero. Ante cerrazón tan completa y una ruptura casi total con el pasado ¿qué arte se reclama hoy de lo que fué, sin más hilo de Ariadna que las ciencias exactas? Sólo nos queda aceptar, ciegos, una fe cerrada, bailar en la cuerda floja o esperar. Esperar en los dos sentidos de la palabra. De ahí el aire periodístico, crónica crónica, o ensayo ensayo, que tienen las mejores obras de nuestro tiempo. Los novelistas novelistas, los inventores de historias sin

más, tienen otro campo: el cine norteamericano. (La mayoría no se ve hoy reflejada en las obras artísticas porque el autor no busca ya reflejar la realidad sino desentrañarla, fenómeno idéntico —por otra parte— al de la pintura de nuestro tiempo).

Pienso, con Husserl, que el *cogito ergo sum* de Descartes es manco, porque, evidentemente, no se piensa en el vacío, sino en algo. Y ese algo existe tanto como el yo. Pero de ahí a asegurar que lo que existe existe y que el yo no es sino su reflejo involuntario, va el paso que dieron los existencialistas. Si sólo existe lo que nos rodea y nos marca y nos obliga, el hombre no es más que un residuo y masa blanda donde se imprime la impronta de lo existente, y la conciencia humana no pasa de reflejo; no es nada, sino vacío en otro vacío.

Mas en la diversidad del hombre reside la ruina del existencialismo así entendido. Mucho importa cuanto nos rodea, pero tanto el espejo. La tragedia de Kierkegaard y sus afines, Unamuno, Kafka, y aun Pirandello y Sartre, se resuelve en literatura, generalmente buena, pero literatura. No es una concepción del universo sino del hombre perdido, sin más asidero que su propia vida. El paso de la conciencia a los sentimientos, de lo hecho a los hechos ha llevado a los existencialistas a olvidarse de la condición honrosa del hombre, empeñados en no ver más allá de los árboles, sin querer admitir la existencia del bosque.

La intuición lleva a despreciar la razón y así el arte se ha perdido —otro arte— en insinuaciones, queriendo sugerir en vez de limitarse. El inconsciente, el subconsciente, lo preconsciente ha adquirido, para ellos, categoría de definitivo —como si el arte todo no se hubiese basado también en otros valores. No fué una adquisición, sino una pérdida. Dar en bruto lo que otros dieron ya elaborado. Por eso cierto arte contemporáneo tiene, a veces, un aspecto de impotencia, de inacabamiento, idéntico en ello, y otras muchas cosas, al romanticismo.

El existencialismo —y lo mismo de Heidegger, Unamuno, Jaspers, Fondane o Sartre— es un "positivismo de lo subjetivo" (como dice Pi y Suñer) y les lleva a un nihilismo, a una negación de toda vida futura, como si ellos no contaran para el mañana. El entrañarse en el ser —en su propio ser— les hace creerse el centro del mundo, de un mundo perdido, pero ombligo al fin y al cabo, sin darse cuenta de su trascendencia humana, no por eso menos trascendente.

No hay duda que toda esta corriente, que hoy, gracias a la reconocida facultad de vulgarización de los franceses, se llama existencialismo, fué, aun antes de convertirse en sistema, la base ideológica del fascismo: Hitler respetó a Heidegger, como Heidegger acató gustoso lo nazi. El hombre es un ser perdido, prendido del azar e impotente.

Me siento mucho más ligado a otro movimiento de las letras contemporáneas, más claro y normal —y, si usted quiere, heroico— en el que no hay diferencias geográficas ni políticas, donde se encuentran gentes sólo dispares en la apariencia, como lo son, por ejemplo: Hemingway, Malraux, Ehremburg, Koestler, Faulkner, O'Neill. Gentes que, desde luego, a pesar de sus esfuerzos no pueden pasar de reflejar la época. Con fe distinta, pero con fe. Un poco al modo de los cronistas de la Alta Edad Media, que tampoco debían ver muy claro el futuro.

Creo que el valor del hombre está en la relación de él y las cosas, y no en él y en las cosas. Es decir, que lo único que cuenta para mí, es la síntesis. Que, al fin y al cabo, es la inteligencia, la dignidad que acerca el hombre al hombre. Y si se empeñan en hacerme existencialista, séalo de esa cuerda.

De las raíces nace todo, pero entre el bulbo del iris y la flor, me quedo con esta última, y no me soterro. Porque, al fin y al cabo, de la flor marchita nacen las semillas. En esto soy michurinista y quisiera creer que los caracteres adquiridos se heredan. Pero no lo sería a la fuerza, y mucho menos creo que es ciencia nueva.

El nacionalismo es el cáncer de nuestro tiempo, ojalá se muera pronto y nazca otro nuevo donde un invento sea sólo un invento y no, por ruso o norteamericano, bueno o malo, y lo que es peor, intransferible. La imposibilidad de aunar la ciencia con la poliorcética hará abrir los ojos a los más cerrados. Ahora que para ello es posible que los cerremos todos violentamente en pro de ese absurdo.

Lo horrendo es que la ciencia sirve, hoy, en primer término, para la guerra. Y eso porque las industrias de guerra son las más importantes. Si no resuelve esta contradicción, la llamada civilización occidental está condenada a pasar a la historia.

Los existencialistas confunden la impotencia de expresión con la esencia de su filosofía: como no pueden expresar su sentir con exactitud, deciden que en esa impotencia reside lo esencial, sin darse cuenta de que cualquiera expresión es perfecta

en sí, por mala que sea desde el punto de vista artístico. Jamás había llegado el mundo a tomar como norma esa paradoja wildiana: el arte es más importante que la vida. A esta luz toda la expresión subjetiva de las últimas décadas se explica fácilmente, y el mismo existencialismo.

Pero el mundo es como nos lo dan. Es evidente que la percepción se hace a través de la razón, con el apoyo de la ciencia, su trasunto; la intuición puede ser su sangre, su impulso y orientador ciego, valga la paradoja, pero nada más.

Todo se explica, y el que no lo entendamos significa, sencillamente, que todavía no damos la talla. Pero todo llegará, hasta tener cabal concepto de la grandeza de lo que nos rodea, y procurar la verdad de cuanto existe. Entraremos a escudriñar el secreto que se halla en la cueva de cada cosa. Tal vez entonces se acabe el mundo, frío, y pasemos a otro.

La grandeza del hombre —y de la pedagogía— consiste en comprender, no en saber. Los eruditos, los viejos, los intérpretes suelen saber muchas cosas. ¿De qué sirve? Son preferibles mil ignorantes claros. No es lo mismo ser entendidos que entendedores. Tampoco lo contrario, como sería tan fácil de decir. Importa la comprensión, la solidaridad. O, dicho con Descartes, la generosidad.

Sin generosidad —a pesar de todo— no hay mundo humano, así nos cueste la vida. Y lo digo porque la tal ha pasado a ser considerada con conmiseración por los "realistas", no los del pan, pan y vino, vino, sino los de pan, oro; y vino, dinero; y reverenciadores de la fuerza: sea la primera, la segunda o la tercera.

No hay duda que, al darse cuenta del mundo que le rodea, el hombre toma posición. No hay vuelta de hoja, ni manera de huir. Cualquier evasión es una postura definida. Estamos dentro. Aun muertos, visto desde fuera, seguimos dentro. Mientras somos no hay manera de liberarse de la libertad, "fin último del hombre". Con los medios que sea luchamos por ella, por la nuestra y la de todos. Si esto es verdad, y no veo modo de que no lo sea, ¿dónde cabe la independencia? La palabra "independencia" ha hecho mucho daño al mundo: nadie es independiente. No lo es el hombre; menos las naciones. Todos somos solidarios. Mas, si somos solidarios, ¿cómo puede ser el hombre un detrito? Aquí damos con el pecado capital del existencialismo, que no cuenta sino con sus medios.

Enfocado así el problema, tanto monta el saber de los primeros orígenes. Es evidente que partimos de una situación hecha, no escogemos a nuestros padres, pero aceptando lo irremediable, y ya que nuestro universo no es reversible, somos libres de hacer una cosa y de no hacerla o de llevar a cabo la contraria. Toda nuestra esperanza reside en esa libertad. Siempre podemos escoger el suprimirnos; el hombre es el único animal que puede elegir su defunción, desligarse de sus obligaciones, dejar de ser solidario. Por eso el suicidio, desde siempre ha tenido tan mala prensa. El que se mata, deja de ser hombre.

Creo que es absurdo discutir, hoy, acerca de la primacía de la esencia o de la existencia. No hay duda que las ideas que ahora mueven al mundo nacen de las condiciones existentes. Razón de la importancia primordial de lo político, que es inútil intentar esquivar. Pero, por otra parte, tampoco es posible —de ninguna manera— aceptar que lo político destruya en el hombre todo sentimiento personal. El hecho horrendo de un padre denunciando a su hijo, un amigo a otro, viniendo a ser lo común, amaga convertir el mundo en un inmenso cuartel policíaco, y hacer del espionaje una virtud cardinal.

De un lado hay una manera de vivir en consonancia con nuestra tradición, la norteamericana; y otra, que nos parece más justa, la soviética. La una tiene que ver con la libertad; la otra con la igualdad. La una es un presente grato, pero sin futuro —ya hablé de eso antes—; la otra, un futuro apetecible, con un presente indeseable. Nos molestan el imperio del dinero, las discriminaciones raciales de los norteamericanos y, por otra parte, la falta de libertades individuales de expresión del sistema bolchevique. Añádase a ambos la forma policíaca de regir la vida que nos molesta tanto en uno como en otro. Sin embargo, no es difícil discernir lo que preferiríamos: una vida donde se pudiera conjugar la libertad y la igualdad. Mas la historia reciente nos ha demostrado que, a lo que parece, son incompatibles por ahora. Nos queda elegir entre la libertad sin igualdad o la igualdad sin libertad.

Creo, como es natural, en la identidad de la cultura, y nada me parece más despreciable que los que pretenden dividirla en oriental y occidental. De la misma manera que no han podido separarse los conceptos de política y cultura, y los de historia y cultura son consustanciales.

El intelectual comunista no puede decidir por sí; el partido le *suministra,* son palabras de un teórico del mismo, una *concepción científica armónica de la vida.*

Por otra parte, en los Estados Unidos, si un escritor pugna por cambiar la actual estructura del Estado, tiene el peligro de acabar en la cárcel.

Estoy naturalmente en favor de esa libertad de crítica a la que se refería, hace poco, tan despectivamente, Ehremburg y que los comunistas condenan en nombre de una *crítica constructiva,* que consiste en no salirse de un cauce previamente señalado.

Algún idealista —aunque es evidente que las raíces idealistas, las platónicas, de "La República" y "Las Leyes", son obvias en la manera de vivir de los rusos de hoy— podría admitir que entre la libertad y la igualdad podría lograrse la síntesis con la fraternidad. Pero ¿dónde están los franciscanos de antaño? Inútil me parece indicar que del fracaso del prodigioso lema triple de la Revolución Francesa no hemos salido todavía.

Mientras el hombre ha podido creer que libertad e igualdad eran compatibles, ha escrito novelas. Cuando se ha convencido de la incompatibilidad se ha acogido al ensayo, que es, al fin y al cabo, una de las maneras de la propaganda. A nosotros, novelistas o dramaturgos, sólo nos queda dar cuenta de la hora en crónicas más o menos verídicas. (Desde este punto de vista tanto monta Wasilewska u O'Neill). De la misma manera que han desaparecido los grandes críticos de miras generales y han venido a dar en especialistas de estilística.

Por otra parte no creo en la civilización si no acompaña su crecimiento de otro idéntico de la cultura. Allí reside, en otros términos, la crisis de nuestro tiempo. Esta desproporción hará que la civilización basada en la sola ciencia, sin factor moral de dignidad humana, destruya, hasta quién sabe qué punto, sus propias realizaciones hasta el momento en el cual la conciencia humana vuelva a situarse frente a ella en condiciones de igualdad.

Pero, si fuera poco, todo esto se complica con mi condición de español, de ciudadano español.

Los españoles han sido siempre existencialistas —es un decir— desde que el castellano es español, y hendió *ser* y *estar.* Quizá la vida nos enseñe que estamos equivocados y que lo que conviene es encerrar las dos cosas en una sola palabra.

Los Estados Unidos han sostenido y sostienen a Franco. Los demás, los que nos son favorables, no atacaron a los rebeldes con la eficacia que hubiésemos deseado, aunque es evidente que su posición, por lo menos moral, es superior a la de los Estados Unidos.

(Ahora bien, ¿qué es el intelectual no comunista sino un hombre para quien los problemas políticos son ante todo problemas morales?)

Si hubiese una guerra, Franco apoyaría a los EE. UU. ¿Podríamos nosotros —los liberales— luchar a su lado?

Nos separan, por otra parte, cosas substanciales con los métodos de la U.R.S.S. ¿Qué hacer, pues?

Si los EE. UU. se decidieran a negarle todo apoyo a Franco... Si dejaran a Grecia en libertad de escoger su gobierno... Si acabaran con las discriminaciones raciales... O si Rusia restableciera la libertad de expresión... Desgraciadamente nada de eso aparece no ya probable, sino posible. De ahí, sí, el tono oscuro de lo que escribo —pero ello no invalida, en ningún momento, mi esperanza futura.

Frente a estas dos posiciones de fuerza, heterogénea la una, coherente la otra, y no queriendo —no pudiendo en honor a la verdad— adscribirse a ninguna de ellas —y no creo ser el único—, ¿qué queda?

La dicha "tercera fuerza", europea o argentina, está, sin duda, al servicio de Norteamérica. ¿Quiénes somos los demás? Tomando el dictamen de la libertad y la igualdad, una gente que queremos conjugarlas. ¿Con qué fuerza contamos? Con ninguna. Es decir, no somos nadie, por hoy, y no veo el modo de alcanzarla sin sumarnos a uno de los bloques. ¿Qué debemos hacer? Lo digo con insatisfacción: esperar, esperar diciendo lo que queremos; andando, todo se andará; es lo que hago o pretendo hacer. No escogí al azar el título de mi revistilla.

Por otra parte no es una posición personal. Tengo la impresión que los intelectuales del mundo entero están metidos en una enorme sala de espera, sin saber qué tren tomar, e ignorando la hora de salida. ¿Qué libro literario importante se ha publicado en estos últimos diez años?

No creo que el porvenir inmediato nos reserva más que destrucción y los dolores que de ella se determinan. La seguridad de las colectividades llevará, tal vez, a los dirigentes, de

buena fe, a hecatombes terríficas: El hombre perderá libertad. Pero no soy pesimista para el más adelante. Creo en el progreso; todo, la ciencia y la cultura lo abona. Lo único que hace a veces desesperar totalmente a algunos es lo corto de nuestros medios de observación.

Creo —además— en la amistad; me repugnan esas personas para quienes lo político priva lo personal, mientras los seres respeten las leyes humanas. Mi deseo, tal vez incumplido, y no por mi culpa, es poder seguir diciendo: mi amigo Malraux, mi amigo Ehremburg, mi amigo Hemingway, mi amigo Medina, mi amigo Regler, mi amigo Marinello. La revolución, al precio de abandonar lo humano, no vale la pena. Para mí lo oscuro del retrato reflejo de lo real, no hipoteca el futuro. No es esperanza, sino seguridad de un mundo mejor. Sentiría que ese sentimiento no se dejara traslucir en mis escritos.

O la historia tiene sentido, o no lo tiene. O el hombre, por el hecho de serlo, tiende y va hacia su fin por medio del progreso, o, por el contrario, las generaciones se siguen sin fin y sin fin alguno. Creo, con toda razón, en lo primero, base indestructible de mi optimismo y de mi repudio de esa filosofía existencialista que tuvo tantos capitanes y a Spengler por profeta. Creo lo repito una vez más, en el progreso, en el arte y en la amistad.

Hubo muchas épocas en la historia en que el hombre no sabía hacia dónde caminar; no por eso dejó de andar y ver, ni de contar lo que veía para que sirviera a los demás. No importa que el horizonte esté hoy cerrado; ya amanecerá. El hombre es cada vez más rico de pasado, las catástofes son eventuales y el afán de justicia, eterno.

Hace cien años el honor del hombre era comprender; hoy no teme declarar que no entiende: que no entiende de física, de química, de política: sólo de lo que necesita. En cambio han ganado dos cosas, por los medios de reproducción: la música y la pintura. Es fácil sacar consecuencias.

Vivimos una época fea, desequilibrada. En consecuencia el arte es feo y desequilibrado. El hombre abierto en canal no es hermoso. Ya lo dijo Goethe: "¡Liberación del hombre, te saludo! ¡Eres la mayor catástrofe de la historia!".

Podría alargar indefinidamente estas líneas, pero creo haber sido lo suficientemente explícito para no dejar dudas acerca

de mi deseo de una economía socialista en un estado liberal, utopía —no mayor que la de las que se juegan hoy el mundo— en la que hay una entraña poética, que saca su fuerza de la realidad, acendrada por el cadáver del surrealismo.

Muy suyo

Max AUB.

México, 24 de enero de 1949.

PARIS 1949

I

¡QUÉ difícil es encontrar una correcta disposición de ánimo para re-encontrarse con Europa en estos momentos! Vengo en persecución de esta tarea desde hace más de un año sin haber adelantado casi nada. Hablo naturalmente de quien está, como es el caso de quien estas reflexiones se dispone a trazar, dentro y fuera al propio tiempo del complicadísimo intríngulis de problemas en que se encuentra presa la vida de las naciones todas del viejo mundo. Por mucho que nos toquen de cerca las cosas, por aguda que sea la lastimadura que nos deje en el espíritu al espectáculo de lo que estamos viendo, sólo la propia carne duele y la mía pertenece a la distante América cuyo recuerdo me asegura y reconforta. Estar, entonces, en medio del drama pero sin llegar a sufrirlo, es un estar no del todo en él, un poco en calidad de espectador; mas con esto empieza la primera y más grande de las dificultades, porque nunca como en esta hora del mundo, fué tan difícil serlo, aunque se tenga vocación de tal.

Me he preguntado más de una vez si no rastrearían mejor la huella de cuanto aquí aconteció durante la catástrofe y sigue ahora aconteciendo como cauda de la misma, los sentidos de alguien que arribase a las playas de Europa horro de recuerdos y sin las múltiples ataduras que una previa estancia en ella nos hubiera podido crear. ¿Qué siente, confinándonos ahora dentro de un supuesto bien particular, a su primer contacto con París, quien estrena la experiencia de su encuentro en estos primeros meses de 1949? Porque para quien lo ha visto y vivido antes férvidamente, resulta infructuosa toda tentativa de crearse un estado de voluntaria amnesia frente al despliegue de la intacta belleza de la ciudad. Caerá en los mismos cepos que ésta de todas partes le tiende y resbalará por el plano inclinado que le conduzca indefectiblemente al sitio —plaza, puente, calleja, iglesia o museo— que ya antes le dieran deleite.

Y una vez más, en la corriente del Sena, repasará la lección eterna de Heráclito: la misma agua y cuán distinta... Ni dejará de parecer al viajero que otra vez tiene la incomparable suerte de tornar a verlo,

cómo todos los informes y tenues rumores de París se juntan para dejarle caer al oído esta frase: "¡cuán distinto del que llegaste por primera vez eres ahora y cuán igual yo a lo que entonces era!".

II

Y con esto ya resulta inevitable registrar en el ánimo de quien regresa el corcoveo y la confusión, pues que venía predispuesto a encontrar en todo y por todas partes mutaciones, desgarraduras y novedades.

Este majestuoso perseverar en sí mismos de las cosas y los sitios, nos sorprende especialmente a quienes venimos de la trepidante realidad de nuestras capitales americanas, siempre en trance de trastrueques y reacomodos.

—¡Bah! si usted fué hace cinco años a mi país, no diga que lo conoce. Aquello ha cambiado tanto...

Todos decimos lo mismo en el nuevo mundo, unos con mayor, otros con menor razón. Pero hay indefectiblemente en el timbre de la voz de quien nos asegura acerca de los cambios ocurridos en su patria, una pizca de orgullo una nota de ingenua afirmación en el postulado de que el camino más fácil para encontrar el progreso, es cambiar todos los días de modos y apariencias. Mas henos aquí que ante París no cabe mejor cumplido que exclamar: ¡pero si está igual!

Tal, la primera reacción. Porque en seguida ha de ocurrirnos una y otra vez, la idea de preguntarnos si no estaremos engañados, juzgando falsamente que la inmutabilidad de la faz de la ciudad, presupone la identidad de su espíritu. Y no sin íntima congoja pensamos que es imposible que se hayan deslizado sin dejar huella nefasta en ella, los años de la ocupación y la vergüenza ni tampoco tenaces cicatrices, los sacrificios de la liberación. Y cuando se lograse éste que fuera milagro, ¿cómo dejaría de registrar el ambiente la sacudida experimentada por una nación que todavía hace doce años se juzgaba árbitro de los destinos de Europa y hoy se despierta asediada de dificultades internas, sin fuerzas para la propia defensa y con una economía despedazada de la que es símbolo ominoso el franco envilecido del presente?

Importa irse por partes en el análisis y desmenuzamiento de tantas dificultades. Ya que presentadas de pronto a nuestra imaginación, al bulto y sin matices, forzoso sería recaer en uno de esos tantos diagnósticos simplistas a que nos sentíamos inclinados a acceder antes de que la vida francesa, por ministerio de su órgano más delicado que ha sido siempre su incomparable capital, nos dictase la rectificación per-

tinente. Digamos, entonces, de una vez por todas que en lo que a las condiciones materiales se refiere, la sensación que aquella nos deja, si bien mezquina en comparación con lo que solía ser antes de la guerra, dista mucho de acomodarse a la visión de miseria que nos pudimos haber forjado desde la ingenua ribera del mundo americano, donde siempre hay disponible un crédito de sensibilidad para juzgar de la ajena, como resultado de nuestra cicatería para apreciar la propia miseria. Pasa siempre con aquellos países en que llegara a su cenit la acumulación capitalista —caso típico de Francia— que aun desposeídos y poco menos que en harapos, aun ostentan suficiente opulencia como para dejar pasmado a quien procede de pueblos, tales como los latinoamericanos, donde se ha cebado por siglos, la explotación doméstica y la extraña; caso muy semejante al de esos millonarios que aun después de declararse en quiebra, mantienen un tren de vida con que nunca hubiera podido soñar el ilota del trabajo asalariado.

Cierto es que la mentira del artificio y el lujo ahora más que nunca aparece en París tremendamente confinada a esa capa parasitaria que se mueve en las *boîtes* de lujo y se gasta torrentes de francos en la media docena de casas de alta costura que aun dictan la moda femenina en todo el mundo. Pero volved la espalda al *hall* del gran hotel o al suntuoso tramo de la avenida cuajada de rutilantes tiendas y es fuerza que topéis la estampa de esa mujer precozmente marchita o la de ese joven canijo y envejecido, ambos melancólicos y mal trajeados, que simbolizan el París-1949, como otrora lo simbolizaran la *midinette* peripuesta y acicalada de los cuentos que no lo eran tanto, o el bien pagado obrero a quien faltaba la panza para parecer buen burgués.

III

La inmutabilidad de la urbe, siempre adorable, a que antes hicimos alusión está hecha de más sutiles referencias, porque hasta la miseria y el dolor pueden parecernos anecdóticos, si no ha hecho quiebra en aquélla, la delicadísima trama de sensaciones que su contacto nos despierta y logra permanecer intacta la arquitectura ideal de su espíritu. Y esto es lo que en grado sumo, una vez vueltos a él, nos parece haber acontecido en París. Han volado algunas estatuas de sus pedestales y hay demasiadas sombras en torno nuestro, pero nada nos impide entrar en contacto con la siempre vigente jerarquía de los valores que aquí han encontrado siempre expresión no rivalizada.

Para cebo de la curiosidad intelectual y deleite de los sentidos, aun hay en el abatido París de nuestros días, pasto el más delicado

con que pudiera soñarse. El amor, la cocina y el teatro, trípode donde desde hace más de un siglo se asienta el *savoir-faire* de los franceses, mantienen su legendario prestigio. Las cuestiones literarias, los problemas de la plástica hienden el ambiente, excelente trasmisor como siempre, de toda búsqueda estética.

Pero en la turbia corriente de un mundo en ebullición, ¿cómo puede seguir navegando esta barca airosa que quiere seguir siendo Francia? Ya se hundió en los escollos y ahora que sale apenas cabeceando, se ve cómo pone otra vez rumbo hacia constelaciones agoreras. Pero no sólo por aturdimiento de carácter o incurable espíritu de imprevisión, es por lo que este pueblo inteligente se obstina en marchar a contrapelo de quienes le predican las virtudes menores de la prudencia y la economía.

Es inevitable que al observador extranjero que llega de otras latitudes —las vecinas del otro lado de la Mancha o las más remotas de los Estados Unidos— el espectáculo de la aparente orgía en que viven inmersos ciertos sectores de la población francesa, merezca la más acre condenación. En nada deberá maravillarnos que ese ciudadano inglés a quien inscriben un par de huevos cada quince días en sus tarjetas de racionamiento, haga de Catón ante el festín que en comparación a lo que dejó en Londres, sirven aún en el más modesto de los restoranes franceses. Ni está menos en la naturaleza humana, que el contribuyente yanqui esquilmado por los impuestos que supone el plan de ayuda para la recuperación económica de Europa, critique un poco a la ligera las manifestaciones de fasto de que se ve rodeado en alguno de los múltiples sitios elegantes de París.

Pero más puesto en razón sería, antes de avanzar por el camino de las severas condenaciones, proceder a hacer una revaloración de los recursos de la economía francesa, especialmente los de su agro, inmensamente superiores —con relación a la población que de él se nutre— a los de cualquiera otra de las naciones del viejo mundo y de muchas de las del nuevo. Aun concediendo cuanto hubiere que conceder a la categórica reprobación de cierto exceso de artificio que se palpa en el ambiente, artificio por otra parte destinado a dar satisfacción a la clientela turística, abundante como jamás en el país, ¿qué hay de más estable y sólido que el suelo francés, donde se curva, para hacerlo fertilizar de punta a punta, un campesino como pocos en el mundo tenazmente enamorado de la tierra?

El malestar de la nación parece, entonces, menos grave, en la medida en que, frente a la columna de las múltiples causas de desasosiego

interno y de las presentes complicaciones internacionales, empezamos a erigir —para equilibrar el balance— la otra no menos nutrida columna de factores que nos hacen aún seguir considerando esperanzados la posibilidad de que Francia se recupere y su genio torne nuevamente a dar lecciones al mundo.

IV

El riesgo de un eclipse, más o menos permanente de Francia, grave a nuestro entender para la humanidad en general, amenaza con particularísimo riesgo la suerte de las patrias americanas difundidas al calor de los ideales de la latinidad. Ya de momento son patentes los estragos que durante los últimos años ha ocasionado en ellas, la ausencia del contrapeso que las viejas civilizaciones europeas que modelaron nuestra idiosincrasia, oponían a la creciente marea de *influencias* y de *tendencias* perniciosas que han ido desnaturalizando y corrompiendo el espíritu latino-americano.

No desearía que prosperase por un instante siquiera en el ánimo de quien está leyendo estas páginas, la impresión de que me he dado de alta en la lista de esos trasnochados censores de los Estados Unidos, en cuyas manifestaciones todas se quiere ver, un poco caricaturescamente, la cumplida imagen de los vicios que afectan la civilización contemporánea. No por vanidad, sino por íntima necesidad de aclarar el punto, me creo obligado a recordar antes de proseguir el hilo de mis reflexiones, que he dedicado un libro de ensayos ("Imparidad del Destino Americano". Ediciones Colmegna, Santa Fe, República Argentina), al esclarecimiento de la cuestión, tratando de hacer resaltar más de uno entre los muchos luminosos costados que pude apreciar durante el tiempo en que me ha sido dado permanecer en territorio de la Unión Americana; y ello con el propósito confeso de esclarecer, por el método de los contrastes, algunos de los tantos vicios que han aquejado nuestra evolución cultural.

Aparecerá, entonces, al amparo de la anterior digresión, más nítido mi pensamiento cuando al principio de este acápite, hablé no de *influencias* exclusivamente, sino también de *tendencias*. Se han sumado, en efecto, para desnaturalizar durante los últimos años, la índole de los pueblos latino-americanos, no solamente las corrientes deformadoras de lo que muy bien pudiera ser llamado norte-americanismo a ultranza —por lo que habría que entender esa idolatría, que nada más que por razones de su éxito, engendra en estos momentos todo lo que es yan-

qui— sino que también concurren al mismo efecto las taras que nuestra propia evolución histórica nos había ido legando y, en contra de las cuales, dejó de actuar en los últimos tiempos, el correctivo que oponían a ellas, las influencias europeas, especialmente las que nos provenían de esta Francia, tutora de todo equilibrio.

Una ojeada de conjunto de cuanto en arte, política, educación y ciencias está emanando de nuestro mundo latino-americano, bastaría para quitar fisonomía de precipitado, a un juicio concluyente respecto al actual extravío. No es que antes estuviéramos correctamente orientados, pero al menos existía la excusa de que estábamos tanteando el camino. Hoy, en cambio, nos queremos dar ínfulas de madurez y en lugar del balbuceo promisor de hace algunas décadas, reinan por todas partes el arribismo y la confusión.

V

RESULTARÍA curioso comprobar cómo las manifestaciones que siembran mayor desaliento en el ánimo de quienes nos preocupamos por la salud de Francia —tales sus repetidas crisis políticas, sus efímeros gabinetes, sus conflictos de trabajo, etc.— dimanan del hecho mismo de su fidelidad al juego de las libres instituciones, de la repugnancia instintiva que siente aquí toda la gente por los desbordes de fuerza y el odio de la regimentación. Podrá, a la postre, revelarse utópica, por inoperante, la fórmula de la *troisième force* y acabar por entronizarse uno u otro extremismo —de derecha o de izquierda— mas no por ello ha de aparecer menos noble, a vista naturalmente de quienes aun alentamos confianza en las instituciones libres, el esfuerzo de quienes han deseado colocar la cuarta república, bajo el signo de la tolerancia y el compromiso.

Tratando de estrechar aún más de cerca la cuestión, llegaríamos fácilmente a la conclusión de que en mayor grado que nada, concurre a hacernos aparecer peligrosamente comprometida la suerte de Francia, la consideración de que en las actuales condiciones del mundo, polarizadas como se hallan las tendencias que dirigen su evolución en forma la más extrema que quepa imaginar, va por ello mismo empequeñeciéndose el campo en que se ejerciera otrora, con tanto acierto, la vocación admirable de este pueblo que ha hecho de los conceptos de equilibrio y de medida, álgebra de su genio.

Resulta comprensible, entonces, que no haya posibilidad en cuanto a acertar en el diagnóstico de las causas que han engendrado la deca-

dencia de la nación francesa, si es que no se aborda previamente el estudio de los factores y acontecimientos que han venido minando en el mundo moderno, la fe en los postulados mantenidos por aquélla a través de dos milenios de historia. No existe en Europa otra comunidad más concordemente aplicada al cultivo de idénticos ideales, porque las hay de contradictoria evolución, que han terminado por encarnar espíritu opuesto al que desde su nacimiento las constituyera, o bien como Jano, miran hacia una y otra dirección, lo que permite hablar de la existencia de dos Alemanias, o de dos Españas, etc. ¿Cabría, en cambio, más absurda expresión que referirnos a dos Francias?

Existe un repertorio de reacciones y sentimientos que han cristalizado en la fórmula esquemática y racionalizada de lo *francés.* Ello entraña una cierta y exacta medida de las cosas, una mezcla de escepticismo y tolerancia, un neto repudio de cuanto es brutal o confuso. Aun dentro de lo sumario que tiene toda definición, ella nos aclara al punto lo que de mortal tiene la actual hora del mundo, con su fanatismo, su espasmo y su enormidad, para cuanto significa *lo francés.*

Ahora resultaría claro afirmar que nos preocupa, más que la suerte misma del país, la caducidad de los ideales que éste ha representado en forma tan señera. Podría, a la postre, tornar mañana Francia a ser estable y poderosa, pero y de bien poco nos interesaría su éxito, si es que ello ha de ser conseguido —como parece estar implicado en muchas de las reformas que se predican— a trueque de que la Nación se pusiera de espalda a los rasgos que nos han hecho tan cara su fisonomía cultural.

Como en fin de cuentas también somos latinos en la América toda que no se cobija bajo el pabellón inglés, o el de las barras y las estrellas, se comprende sin dificultad que el drama de la agonía de ciertos valores, en cuyo culto nos hemos educado —amor de las bellas formas, pasión de la libertad, armonioso desenvolvimiento individual, etc.—, nos toque muy de cerca, y nos haga partícipes de muchos de los temores que, con singular agudeza, se experimentan en esta Francia de 1949.

VI

PERO una vez concedido cuanto en razón haya que dar al instinto de conservación aplicado al caso de la pervivencia de un determinado conjunto de formas culturales, importa no perder vista que la más reiterada lección de la historia, es la de que no hay esfuerzo más en balde gastado, que aquel que se emplee en sacar plazo a las causas por aquélla

deshauciadas. ¿Lo está realmente, la causa de la latinidad? Tendríamos que decidirnos por la afirmativa si a juzgar vamos por el deprimente espectáculo que nos ofrece el presente, donde al aparecer no hay oídos sino para lo que tengan que decirse, antes de enzarzarse en la pelea, eslavos y anglo-sajones. Tal el cuadro que nos ofrecen las conferencias internacionales, las páginas de la prensa del mundo entero, las estadísticas de producción. Han cesado de contar por igual, sino es como peones del ajedrez implacable que juegan Washington y Moscú, Italia, España y Portugal. Si a la propia Francia se la trata de *grande,* es por la necesidad de observar las reglas de un juego, ya demasiado al descubierto para que se puedan hacer la menor ilusión los mismos *engrandecidos.* Y en cuanto a nuestra América Latina, nunca como ahora había sido más exactamente mero apéndice económico y político de la otra, la anglo-sajona, que es ya la América *a secas* para el resto del mundo.

¿Tendremos, entonces, que concluir, pronunciando el *finis* de la latinidad? Una tradición que ha modelado un arquetipo cultural que del mundo clásico, pasó casi intacto al medieval y al moderno, y que continúa luchando, aun dentro de la confusión de la edad contemporánea, por seguir eslabonándose en la dirección de la universalidad y dentro del grado de humanismo que aun quepa, compatible con el inevitable primado de la técnica; una comunidad, como lo es la de los pueblos latinos de uno y otro hemisferio, basada en la sorprendente afinidad de las lenguas romances y en una pareja modalidad del espíritu y del carácter, es difícil que se desvanezca así como así, y más difícil aún, que periclite sin que antes se hayan hecho presentes y actuantes, las reacciones de que dispone todo organismo antes de darse por vencido.

Es justamente en actitud de sorprender estas esperanzadoras señales favorables al resurgimiento de ideales comunes, que sí las hay en este París de 1949, para quien sepa descifrar su lenguaje, como nos parece estar dotada de validez, la curiosidad, siempre renovable en nuestro ánimo, de tornar a visitar sus monumentos y una vez más deleitarnos en el goce de sus perspectivas inigualadas. Fiel como siempre a la divisa de su escudo, *Fluctuat nec mergitur* —flota sin hundirse— París, tras los espantos del diluvio reciente, igual que el arca de Noé en el enjuto valle de Ararat, nos parece reposar, serena y firmemente.

Más que en ninguna otra ciudad del planeta, sentimos en ella deambulando por sus calles, la presencia casi materializada de los grandes espíritus —genios, sabios, artistas, soñadores—, que lo han habitado. Por dondequiera —la boca de un portalón, la esfuminada visión de

una avenida, el ángulo caprichoso de una calleja—, parécenos vislumbrar la presencia tutelar de quienes nos encarecen mantenernos fieles al conjunto de preferencias y disciplinas que han constituído gala de la latinidad.

Pero el culto de formas tan perfectas que pueden ya apenas ser superadas, ¿no implica una actitud de éxtasis, la menos adecuada para encarar un mundo como el actual, contorsionado por el alumbramiento de nuevos módulos de vida? Es la duda que no puede menos de asaltarnos, mientras nuestros ojos se apacientan en la vista de las admirables perspectivas de la ciudad, penetrando arcos o resbalando sobre piedras venerables. . .

Juan OROPESA.

SEPTIMO ANIVERSARIO

José Luis Martínez, Francisco Giner de los Ríos y Manuel Sandoval Vallarta complacieron a la concurrencia con las palabras que pronunciaron en el banquete con que CUADERNOS AMERICANOS *celebró el 10 de febrero de 1949 el inicio de su octavo año de existencia .*

JOSÉ LUIS MARTÍNEZ:

MUCHAS veces me he preguntado, señores y amigos míos, cómo podría responder, con discreción siquiera, a la bondadosa distinción de que me hizo objeto don Jesús Silva Herzog invitándome a participar en la convivialidad con que celebramos hoy el principio del octavo año de vida de CUADERNOS AMERICANOS. Todo nuestro Continente ha sido testigo de la admirable empresa que, desde su fundación en 1942, ha realizado esta revista —sin una sola caída, sin una sola interrupción y siempre en constante ascenso—, encauzando y difundiendo el pensamiento y los sueños de un equipo de hombres de letras y de ciencias, disperso quizá, pero unido por su común vocación hacia la libertad y la justicia. Todos los que hemos asistido a las memorables reuniones con que se conmemoran los aniversarios de CUADERNOS —aniversarios de cuya continuidad, para nuestro bien, podemos estar seguros—, recordamos el acierto de los realizadores de esta publicación para ofrecernos, en cabal hospitalidad, después de los alimentos terrestres, otros alimentos, terrestres también aunque inmateriales, pero tan estimulantes y tan luminosos, que antes de sentirnos atemorizados o resignados por su llegada, los hemos esperado siempre como el complemento justo de una fiesta perfecta.

Alentado por la esperanza, que veo aun muy remota, de que mi intervención en esta noche no haga perder a los huéspedes de CUADERNOS AMERICANOS su entusiasmo por estas reuniones, me di a repasar una serie de temas sobre cuya gravedad e importancia para el perplejo mundo de nuestros días sería conveniente reflexionar ante tan docto auditorio. Pronto me fué preciso reconocer, sin embargo, que no podía improvisarme en pensador de los grandes problemas universales como para ser escuchado con algún provecho y que, con ser insensatez, me era

imposible no caer en lo que ha sido mi pequeño dominio intelectual, para mostrarme ante ustedes con un hábito que no me pertenece.

Debí aceptar, luego de estas consideraciones, el hecho de que no podía discurrir aquí sino acerca de aquella disciplina a cuyo estudio me he entregado desde hace años. Pero si debería hablar sobre literatura mexicana, ¿sería justo ocuparme en esta ocasión de cualquier asunto, más placentero para mi propia índole, que no fuese aquel que yo mismo he planteado desde la tribuna de CUADERNOS AMERICANOS y que la benevolencia de algunos y la inconformidad de otros han convertido casi en una cuestión pública?

Ni en la literatura ni en ningún otro orden de actividad humana, todos lo sabemos desde antes del existencialismo, cuentan los buenos propósitos. Sería consiguientemente inútil protestar ante ustedes que, como podrán reconocerlo los lectores libres de prejuicios, al escribir aquellas páginas no tuve en ningún momento la intención de lastimar o despreciar personalidades literarias, y que no me animaba, tampoco, un simple afán de escándalo publicitario. Me preocupaba, en cambio, dar expresión a un cúmulo de observaciones que habían ido surgiendo de mis lecturas y de mi trato con los escritores mexicanos; quería, en suma, formular un balance o examen de conciencia que, incluyéndome a mí mismo, manifestara lealmente conclusiones que pudieran servir, si no de estímulo, al menos como un testimonio.

La curiosidad me ha llevado a frecuentar literaturas extranjeras y el gusto y la obligación me han hecho conocer una porción considerable de la nuestra. Ahora bien, de la confrontación de nuestra actividad literaria contemporánea con su propio pasado y con la producción paralela de algunos otros países, llegué a deducir que la vida de nuestra literatura en los últimos años, experimentaba un descenso considerable en relación con el proceso que la había precedido. Parecían extraviadas o torcidas muchas de sus fuerzas tradicionales y parecía, sobre todo, que se había impuesto en nuestro medio un tipo de ejercicio literario del cual, sólo por azar, podrían surgir obras relevantes. Ello me llevó a analizar, por una parte, las causas de aquel letargo, y a teorizar, por otra, sobre una serie de postulados morales, sociales y técnicos en los que, según mi pensamiento, debería descansar una literatura rica y vigorosa que contribuyera activamente a la integración de nuestra cultura nacional.

Existen pues en mi artículo dos puntos críticos: unas conclusiones escépticas sobre la calidad de nuestra literatura contemporánea y, lo que considero más importante, la exposición de un sistema doctrinario. Si he tenido el honor de que algunos distinguidos hombres de letras

hayan manifestado su aprobación respecto a ciertos aspectos de la doctrina que he esbozado, no me ha faltado la triste fortuna de concitar la animadversión de otros, distinguidos y distinguibles, que me consideran poco menos que criminal por el hecho de no mostrarme satisfecho con la literatura y con la vida literaria actuales. Acerca de estos últimos, y pasando por alto las innecesarias y siempre divertidas alusiones que han dirigido a mi persona, quisiera precisar algunos conceptos.

Mi insatisfacción, respecto a la literatura mexicana contemporánea, parte radicalmente de un interés profundo y constante por ella y de la creencia de que somos capaces de mejorarla, manteniendo al menos la altura y la dignidad que ha tenido indudablemente en épocas anteriores. Mi artículo no ha surgido, por ello, de una complacencia frente a la situación de nuestras letras; ha sido más bien una descripción en la que el afán de rigor y objetividad me ha impuesto el escepticismo. ¿O acaso mis impugnadores, satisfechos con lo que hacemos actualmente, consideran imposible —como se decía, no hace mucho, al frente de una revista de miscelánea literaria— alcanzar un grado más en nuestra producción, en nuestra educación y en nuestra vida literarias? Han creído echar por tierra mis juicios recordándome que en los últimos años han aparecido obras y personalidades de mérito en distintos sectores. Pero resulta que mi principal ejercicio y afición han sido, precisamente, el conocer y comentar esos libros, y mi gusto, el de honrarme con la amistad de sus autores, aunque ni el reconocimiento de las cualidades de aquéllos ni mi simpatía por los dones de éstos hayan logrado transformar mi visión de nuestro panorama literario. Los vi en su tiempo, y me siguen pareciendo hoy, excepciones en una generalidad desilusionante, entre la cual, honestamente, me siento incluído y a la cual me atreví a convocar a un esfuerzo que la hiciera rendir mejores frutos. Con el ánimo de evitar las suspicacias que podrían ocasionar salvedades explícitas, me guardé de mencionarlas, contentándome con manifestar, reiteradamente, que me refería a un nivel medio y general en el que se daban por supuestas aquellas piedras blancas. Para algunos, con todo, estos móviles y precauciones han sido inoperantes; he recibido de ellos, en cambio, una lección difícil de olvidar: lo mismo que en política, en literatura es necesario guardar las convenciones del juego de engaños establecido; puede hablarse cuanto se quiera de ideales, pero las reglas prohiben volver atrás las páginas del libro de nuestros haberes para comprobar la verdad de nuestro camino, así nos conduzca al desastre.

Por lo que se refiere al repertorio de consideraciones doctrinarias que formulaba, confío en que, cuando haya cesado el alboroto de las

invectivas, sea posible examinarlas con reposo y preguntarse —olvidándose cuanto sea necesario de quien las escribió— sobre la conveniencia y la posibilidad de aplicarlas a nuestro ejercicio literario. Procuré perfilar en ellas, sirviéndome más que de mi corta experiencia de las lecciones que he aprendido en la vida y en los libros de los que más saben, lo que podría denominarse la ética intelectual del escritor mexicano. Pero, infortunadamente, la mayoría de los comentaristas de mi artículo han preferido detenerse en los puntos susceptibles de escándalo que en aquellos otros que procuran explorar el camino que puede llevarnos a contribuir con hechos al fortalecimiento de la cultura de México.

Uno de nuestros más elegantes prosistas tuvo la bondad de decirme, a raíz de la lectura de mi artículo, estas palabras cuya verdad hoy compruebo: "Su ensayo —me dijo— está escrito con esa severidad que sólo puede tenerse a sus años. Más tarde, el tiempo le enseñará que es necesario perdonar y tolerar muchas cosas contra las que hoy se rebela". Confío, por ello, en que si Dios y mis iracundos enemigos de hoy me permiten llegar a viejo, sabré perdonarme el haber escrito las páginas que llamé *Situación de la literatura mexicana contemporánea;* pero acaso ni aun con la tolerancia de la vejez alcance a disculparme por haber aprovechado esta comida para agobiar la atención de ustedes con este postre de puntualizaciones. Me consuela un poco, sin embargo, de este abuso de confianza, el pensar en que CUADERNOS AMERICANOS, al dar hospitalidad en sus páginas a mis reflexiones —ya señaladas por otros como peligrosas— y al reiterármela esta noche ante ustedes, confirma, aun en lo pequeño, su independencia intelectual y su noble misión de servir de tribuna al pensamiento del Nuevo Mundo. Porque aquella independencia y esta misión continúe haciéndolas realidad CUADERNOS AMERICANOS, en una vida tan larga como la que augura la firmeza de los años en que la hemos visto crecer, formulo mis más cálidos votos.

FRANCISCO GINER DE LOS RÍOS:

SIETE años nos separan ya del nacimiento de CUADERNOS AMERICANOS, de aquel 1942 lleno de inquietudes y acontecimientos terribles en que un grupo de intelectuales mexicanos y españoles, encabezado por el ímpetu generoso de Jesús Silva Herzog y la pasión inteligente de

Juan Larrea, se enfrentó, con esa sencillez que sólo da la decisión bien sentida, a los problemas que la guerra mundial planteaba a la continuidad de la cultura. Como otros años —y que sigan siendo muchos— la revista y sus animadores nos reúnen a colaboradores y amigos para celebrar juntos el nuevo aniversario. Yo me he visto sorprendido y abrumado este año con el requerimiento, que me honra muchísimo, de pronunciar algunas de las acostumbradas palabras. No sé si sabré responder con la altura adecuada al compromiso y temo que, en lo que a mí toca, añoren ustedes otras cenas anuales de *Cuadernos* en que se escucharon grandes cosas.

Volver a recorrer el camino de *Cuadernos* para valorar lo que la revista ha realizado ya no tendría sentido entre nosotros, que nos reunimos aquí esta noche precisamente para celebrarlo. Sobre que yo no dispongo de las armas críticas necesarias para acometer tal empresa, la revista significa ya tanto en nuestro pensamiento y en nuestras letras, en nuestra ciencia y en nuestra historia, que la riqueza contenida en sus cuarenta y tres ondulantes y coloridos volúmenes me desbordaría sin remedio. Baste decir que a los que seguimos y queremos a *Cuadernos* desde su nacimiento nos colma de alegría la contemplación de la obra ya hecha.

Aun a riesgo de premiar con alguna impertinencia la amabilidad del requerimiento de que he sido objeto, creo, en cambio, que es inexcusable deshacer en estos momentos ese camino que es la vida de *Cuadernos* para ver más clara la situación de la revista en la encrucijada actual: *Cuadernos* nace en días verdaderamente dramáticos, en los días en que el mundo está luchando por su libertad frente a las fuerzas totalitarias. Es decir, nace bajo un signo de lucha y en un clima propicio al heroísmo. Supo encontrar el pulso verdadero de la hora de entonces y se lanzó por su camino con energía y con entusiasmo, con lucidez y penetración singulares, con el sentido de la responsabilidad de sus actos que habían de dar a quienes lo dirigían e inspiraban lo mismo el peso de una experiencia como la de España —en la que se probaron y curtieron todos los hombres dentro y fuera de su trágica luz— que esa vocación por la justicia y ese afán de verdad que han sido desde un principio la ejecutoria más clara y el valor más limpio de la revista. Signo de lucha y clima de heroísmo. No importa repetirlo. *Cuadernos* se hizo intérprete activo y luminoso de aquel signo y fué en el Continente —este faro de México cada vez más orientador de todo lo suyo— el que dió al clima la temperatura justa, serena o apasionada, que las circunstancias requerían. Desde el nivel exacto del hombre, como quería nuestro León Felipe gritar su palabra en

aquellos años siempre presentes en el recuerdo y en el anhelo, *Cuadernos* recogió y dió las señales necesarias, y su mensaje levantó muy pronto en América el eco apetecido.

Cuando recordamos, en el turbio momento actual, aquellos días nos queda dentro, removedora y punzante, una amargura desilusionada, porque triste es siempre la memoria de esperanzas pasadas y no cumplidas. Aquella lucha, que *Cuadernos* supo servir desde su altura con pasión magnífica, tenía una meta por todos esperada, y sostenía el temple de sus aceros en una fe que veía claros los caminos porque aún tenía motivos para creer en la justicia. Pero la victoria que todos empujamos hasta el Berlín vencido desde el Madrid invencible —aunque Franco esté allí no venció nunca— no ha respondido desgraciadamente a la esperanza que alentamos durante la lucha, y la paz militar no ha sido la paz democrática y libre, auténtica, que se debía haber ganado. Los siete años de CUADERNOS AMERICANOS se cumplen en medio de la confusión, con el horizonte más incierto y cerrado que nunca, en un mundo partido en dos mitades que no responden —ninguna de las dos— a sus anhelos, en un ambiente enrarecido por una propaganda inmoral y en el que la palabra *democracia* —convertida en eso: en una simple palabra ineficaz— se mancha en labios de los que van a lo suyo con cinismo desvergonzado o con hipocresía desvergonzada también.

Yo creo que la hora de *Cuadernos* ha sonado de nuevo y que la revista tiene —quizá ahora con razones más fuertes que ayer para acometerlo con valentía— un enorme quehacer por delante. Aunque haya mantenido con vigor y elegancia su magnífico tono inicial, los días que corren exigen más esfuerzo todavía, un afán más depurado de superación, una mayor energía en las posiciones. Es necesario encontrar donde sea, al precio espiritual que sea, aquel sentimiento heroico de los primeros tiempos, cuando se buscaba el camino del hombre en medio del trance de la guerra. Ahora, frente al bloqueo que sufrimos, frente a esa confusión que deshace cada día la luz que esperamos y parece esterilizar con su peso angustioso todos nuestros esfuerzos, hay que volver, en primer término, por los fueros de nuestra fe y encender en las gentes la esperanza dormida. Aplicando como antes, vigorosa y plenamente, nuestra vocación por la justicia en un mundo que ha olvidado su esencia, digamos nuestra verdad en medio de la turbia mentira que nos ahoga. Tenemos mucho que decir, y diciéndolo —gritándolo si es preciso, para que oigan los que no quieren oír— iremos encontrando el sitio que nos corresponde. Porque el futuro es mucho más nuestro de lo que nosotros mismos creemos si sabemos arrimar al afán de su consecución el fuego de la pasión y de la inteligencia.

Insisto en que la hora de *Cuadernos* vuelve a sonar y estoy seguro de que *Cuadernos* volverá a responder con creces a la tremenda exigencia de la que vivimos hoy. Su historia ejemplar, su sentimiento responsable, la responsabilidad misma que ha contraído ante quienes lo siguen y, sobre todo, la angustiosa urgencia de la defensa del espíritu y de la libertad del hombre, más amenazados ahora que en ninguna otra época, creo que lo deciden así y que a ello obligan inexcusablemente. Por ello me atrevo a pronunciar estas palabras, no sé si graves pero desde luego sinceras, en medio de la alegre confraternidad de esta noche. *Cuadernos* ha ganado los laureles que coronan su obra en estos siete años de espléndida vida que hoy le celebramos. Pero no puede dormirse en ellos, no puede dejarse llevar por la inercia de lo conseguido ni contentarse con mantener más o menos fácilmente su gran tono literario y científico. El mundo que vivimos y los problemas que tiene planteados exigen de *Cuadernos* una fidelidad todavía mayor a su origen. Hay que apretar las filas y disponerse a una batalla que será quizá más dura que las precedentes. Esta postguerra tan llena de amenazas, tan ceñida en sus aspiraciones humanas a dos caminos únicos que no llevan al hombre hacia la mañana que anhela, exige de nosotros aquella guerrera paz de que nos hablaba Unamuno y que era y es tan rica de sentidos e implicaciones útiles. En todo caso, es esa paz guerrera —y no la de las propagandas interesadas y tendenciosas— la que nos remueve el pecho frente a la realidad que nos tocó en suerte y que quizá, por desgracia, merecemos. Vamos a intentar superar esa realidad a fuerza de quemarnos en ella. Y que este mundo doloroso y amargo, tristemente ciego, reciba por *Cuadernos* la verdad que tenemos en esta esperanza que somos todavía para él si sabemos hacernos dignos de nuestro destino. Volvamos, pues, con esfuerzo renovado y con la alegría de cumplir el más claro de los deberes, a los primeros tiempos de *Cuadernos*, a la lucha de siempre. La España que cantaba Larrea en su libro apasionante y discutido, rindió su espíritu ya. Lo sigue rindiendo desde su dolor presente y lo rendirá mañana desde su libertad. Que la fraternidad creadora que ella nos dió con su tragedia, y de la cual *Cuadernos* es ya gloria ejemplar, nos lleve juntos con la luz de la verdad universal que el hombre necesita en su confusión y bloqueo actuales. Si sabemos calar hondo en los problemas, con la honradez y la valentía necesarias, podremos quizá recoger los frutos de nuestra labor. Y por lo menos podremos esperar, con la serenidad de haber cumplido como buenos, el alba siempre trepadora.

MANUEL SANDOVAL VALLARTA:

VIVIMOS una época sobremanera crítica para los destinos de la humanidad, un período en el que se forja la mayor prosperidad que hayamos conocido jamás, o se gesta el suicidio colectivo en la escala más pavorosa que han podido imaginarse. La física y la química son en gran parte responsables de esta disyuntiva, porque ellas han puesto en nuestras manos medios, y han provocado problemas, con los que nuestros abuelos no podían ni soñar. Es aún tiempo de estudiar, con el corazón sereno y la mente fría, el origen del terrible dilema. Es todavía tiempo de darnos cuenta si algo puede hacerse para prevenir un desastre.

La función primordial de la ciencia es el descubrimiento de la verdad; en particular la de las ciencias físicas y químicas es el descubrimiento de la verdad relacionada con la materia y con la energía. Cuando se ha llegado a conocer esta verdad, surgen consecuencias que dan al hombre el dominio de ciertas formas de la materia y de otras más de la energía. Hay que darse cuenta de que el descubrimiento de una verdad científica por sí no tiene consecuencias prácticas de ninguna clase: las aplicaciones de tal hallazgo son las que pueden, con facilidad, cambiar la faz del mundo. Las leyes fundamentales de la electrodinámica, por ejemplo, están consignadas en las cuatro ecuaciones vectoriales diferenciales de Maxwell, que no significan nada para el profano y cuya simple lectura no puede cambiar el modo de vida de un pueblo. Basta, sin embargo, con comprender algo del contenido de estas cuatro ecuaciones para poder erigir fábricas generadoras de energía eléctrica, líneas de transmisión para llevarla adonde pueda ser útil, construir transmisores y receptores de radio, radar y televisión, teléfonos, telégrafos y todo el enjambre de aparatos grandes y pequeños que dependen para su funcionamiento del uso de la electricidad. Lo propio acontece con las leyes de la mecánica, de la aerodinámica o de la luz.

En tanto que las ciencias físicas han avanzado con pasos de gigante en los últimos cincuenta años, las ciencias sociales, económicas y políticas, sobre todo la ética, han permanecido estacionarias. En tanto que ya comenzamos a vislumbrar las leyes que rigen al núcleo atómico, no sabemos casi nada de las que gobiernan el comportamiento del hombre. Hace unos cuantos años tuve oportunidad de leer otra vez dos libros clásicos: la Física de Aristóteles y la República de Platón. El primero apenas tiene contacto con la realidad objetiva y con las

ideas que privan en nuestro siglo. Juzgado a la luz contemporánea parece infantil e intranscendente. Lo contrario ocurre con el segundo, que abunda en principios que todavía hoy sirven de base para nuestra manera de concebir la organización social. Ambos libros tienen aproximadamente la misma edad, pero el que tiene que ver con la materia y la energía está definitivamente superado, mientras que el que se relaciona con el hombre y la sociedad todavía hoy parece tener validez. Las ciencias físicas tuvieron en el siglo XVII a Galileo y a Newton. ¿Ha llegado ya el Galileo de las ciencias económicas y sociales? Pregunta es esta que no me corresponde a mí, sino a los sociólogos y a los economistas, contestar.

El desequilibrio entre el grado de progreso de las ciencias que tienen que ver con la materia y la energía, por una parte, y con el hombre y su organización social, por la otra, acarrea gravísimas consecuencias que nadie puede ignorar ni despreciar. Es fácil sugerir remedios simplistas que, como la supresión de la investigación de los problemas de la física nuclearia, no van al fondo de la cuestión y equivalen a preconizar la muerte como cura de la enfermedad. Hay que hurgar con minucia para darnos cuenta de los orígenes de la situación actual. Esa es nuestra tarea en esta ocasión. Al intentarlo sólo podremos fijar nuestra atención en el punto de vista del físico que, cuando más, se limita a comprobar consecuencias obvias fuera de su campo de acción.

En primer lugar hay que distinguir entre la ciencia y las aplicaciones de la ciencia, que en el terreno de las ciencias físicas son la ingeniería. El descubridor de una verdad científica, ni puede prever sus consecuencias ni opinar sobre la forma en que sería preferible desarrollarla. Faraday, al demostrar la ley de la inducción electromagnética, no supo que había fundado la enorme industria eléctrica y creado un buen acopio de problemas económicos, ni pudo opinar sobre su evolución. Los ingenieros que echaron mano del descubrimiento de Faraday para construir máquinas con fines concretos, como Gramme, Dolivo, Dobrovolsky, Tesla o Edison sí tuvieron ideas bien definidas sobre la orientación que se daría a la industria eléctrica. Zhukovsky, al realizar sus estudios fundamentales sobre aerodinámica, no vislumbró que tendrían consecuencias decisivas tanto en la guerra como en la paz, consecuencias que se iniciaron con los hermanos Wright y continúan hasta llegar a los Douglas, Boeing, Yakovlev, De Havilland, Junkers, Tupolev y Messerchmidt de nuestros días. ¿Cómo hubieran podido Hahn, Strassmann y Meitner, que por primera vez vieron el hendimiento del uranio, sospechar que pronto se convertiría en el problema político más grave, peligroso y difícil de nuestros días,

después de que Oppenheimer, Fermi, Bethe y Bacher trasladaron ese hecho a la realización concreta de la bomba atómica?

De las consideraciones anteriores se infiere que el hombre de ciencia que descubre algún hecho nuevo o aclara las leyes fundamentales de algún fenómeno ni tiene nada que ver, ni puede opinar, y desconoce las aplicaciones a que puede prestarse su trabajo. Síguese de aquí que no es responsable de las consecuencias buenas o malas de sus esfuerzos. No lo guían ni el deseo de mejorar las condiciones de la vida, ni el afán de lucro, sino sólo la curiosidad científica y el afán de descubrir la verdad. La realidad es que el hombre de ciencia nunca puede determinar qué aplicaciones deben darse a los resultados de su trabajo. Nos proponemos hacer ver que precisamente por esta puerta se cuela la política y aquí está el origen del impacto de la política y la ciencia.

En la primera guerra mundial, los más avisados de los políticos y de los militares se dieron cuenta de que la victoria de su lado era imposible sin ayuda científica. Todo lo que tiene que ver con la artillería, la aviación, la marina, aun las propias operaciones militares, se relaciona con la aplicación de leyes físicas y químicas. Es evidente que, en una guerra, el lado que mejor conozca estas leyes y sea más capaz de aplicarlas a la solución de los problemas concretos de la guerra, es el que mayor probabilidad tiene de lograr la victoria. Esta conclusión se vió enormemente reforzada durante la segunda guerra mundial. Se vió el espectáculo de que todas las potencias contendientes sin excepción echaron mano de sus mejores físicos, químicos e ingenieros, que se convirtieron de la noche a la mañana en los verdaderos amos de la guerra. No es posible dar aquí ni siquiera una idea de cuán profundamente se vió afectado el curso de la última contienda por las labores de los físicos. Bástenos recordar que la salvación de Inglaterra durante los grandes asaltos aéreos alemanes de 1940 y 1941 se debió al radar británico. Los cohetes dirigidos pusieron en manos de los artilleros rusos el margen de superioridad sobre los tanques de Guderian que los detuvo ante Moscú en el otoño de 1941. Ni para qué reiterar que el fin de la guerra en 1945 coincidió con el lanzamiento de las bombas atómicas americanas sobre el Japón.

Todo esto pertenece a la historia. Las consecuencias de los acontecimientos citados tampoco se hicieron esperar. Los militares y los políticos sacaron la conclusión de que, puesto que la fuente del poderío militar e industrial es la ciencia, había lugar a tratar los asuntos científicos en la misma forma en que se manejan muchas cuestiones militares e industriales: en secreto. No se percataron desde luego que hay

ciertas diferencias esenciales entre un secreto militar, como por ejemplo la fecha de un desembarco en la costa enemiga, y un secreto científico. El primero depende de la voluntad de un corto número de personas y está seguro mientras que dichas personas no lo revelen; el segundo depende de la aplicación de principios que son bien conocidos de un gran número de individuos y su clave depende sólo de la inteligencia y dedicación de los que conocen dichos principios. De aquí se sigue la falacia fundamental de aquellos que pretenden basar una política nacional en la conservación de un secreto científico. El resultado más probable de tal política es la creación de una mentalidad de línea Maginot, que se cree segura detrás de una mera ficción.

Son en realidad los políticos, los militares y, podemos agregar, los industriales los que determinan qué orientaciones deben darse a los descubrimientos científicos. Un punto de vista extremo es el de los políticos que se imaginan que pueden de antemano resolver cuáles descubrimientos científicos deben hacerse. Ciertamente pueden preverse las consecuencias que se deducen de los hechos ya conocidos, pero de ninguna manera los descubrimientos completamente nuevos. Esta es la falacia en que caen los llamados "planificadores de la ciencia". Por otra parte, los verdaderos descubrimientos imprevistos, los que abren nuevas brechas en el saber humano, son generalmente el producto de la colaboración algunas veces consciente y muchas otras inconsciente, de la labor de muchos hombres de ciencia de distintas nacionalidades y alejados unos de otros en el tiempo y en la distancia. Piénsese por ejemplo, en la teoría cuántica, uno de los más bellos edificios del intelecto humano, que arranca con Planck, progresa con Bohr, se perfecciona con de Broglie, Schrödinger, Dirac y Heisenberg. Naturalmente que tal progreso no sería posible si el secreto militar hubiese rodeado los trabajos de estos físicos, o si los planificadores de la ciencia les hubiesen indicado lo que deberían hacer.

Jamás podremos resolver los problemas políticos que han planteado los descubrimientos de la física moderna si nos empeñamos en atacarlos con los métodos de los siglos pasados. No podremos asegurar la eliminación de la energía nuclearia para fines bélicos ni su empleo exclusivo para fines benéficos y pacíficos si seguimos por el camino de las alianzas y el equilibrio del poder. Tampoco podremos garantizarla si nos aferramos a conceptos ya anticuados de soberanía nacional. El doloroso fracaso de la Comisión de la Energía Atómica de las Naciones Unidas está allí para justificar nuestro dicho. La historia nos enseña que el fin del camino de las alianzas ofensivas y defen-

sivas es la guerra. Pero en nuestros días la guerra será con aviones supersónicos, cohetes dirigidos y bombas atómicas. La pena del fracaso será la guerra más destructora que ha sufrido la humanidad. Una guerra que ni siquiera tendrá el mérito de resolver los problemas sociales que pretende eliminar, porque las ideas se combaten con ideas y no con armas de guerra.

Aventura del Pensamiento

EL CLIMA DE LA CIENCIA

Por *Cortés PLA*

JERARQUIZA al hombre su ansia de saber. Eternamente acicateada su curiosidad —su sublime curiosidad— buscó interpretar los fenómenos de la naturaleza, dar cuenta de sus consecuencias, filiar sus conexiones, tras la ilusión de poder formarse idea cabal del mundo en que vive y del ser pensante que lo habita.

Fatigosamente logró captar sus primeras verdades que no por ser provisionales y simples, dejan de representar una etapa en el desarrollo de sus ideas. Alguien podrá sonreír al informarse de las ingenuas concepciones que el hombre de la antigüedad se forjó sobre ciertos fenómenos cuya explicación hoy nos parece intuitiva. Yo, en cambio, no oculto mi admiración por esos primeros éxitos del intelecto humano, basamentos más o menos firmes de posteriores avances.

¡Cuántas veces una idea aparentemente disparatada es el germen de positivos adelantos!

La evolución del pensar de la humanidad en su marcha a través del tiempo, es como la del niño quien paralelamente a su desarrollo, modifica sus primitivas ideas y con el aditamento de la instrucción alcanza rápidamente una sensibilidad y una capacitación suficiente para adentrarse en el análisis de problemas cada vez más complejos, arrojando por la borda sus pueriles primeras impresiones y respaldándose cada vez con mayor fuerza en un razonar fundamentado. La única diferencia en nuestro símil estriba en que mientras ese proceso se verifica en el transcurso de una vida ya que puede asimilar el saber adquirido anteriormente, el primero demandó el correr de muchos siglos para arribar al estado actual de nuestros conocimientos.

Ese ininterrumpido andar hacia la conquista de la verdad singulariza lo que llamamos ciencia, vocablo simbólico que por eso mismo es susceptible de distintas connotaciones. Resultará

pues conveniente, retener que, sin menoscabo a otras interpretaciones de este vocablo, ponemos el acento en recalcar como distintivo saliente de la finalidad suprema de la ciencia la obtención de la verdad.

Tal verdad no es la mutable a través del recurso de la historia, sino aquella siempre inasible que descifrará la verdad primera de la cual emanen como corolarios lógicos todas las otras verdades relativas a toda suerte de problemas.

Poco importa que nuestra verdad de hoy sea modificada en el día de mañana. La humanidad llegó a su estado presente pasando a través de presuntas verdades, primeras aproximaciones de la verdad, cuya inconsistencia puso de manifiesto gradualmente el progreso científico. Esas imperfectas verdades constituyeron el andamiaje que permitió edificar nuestra ciencia. Jalonan los estados intermedios del evolucionar de nuestro pensamiento y fueron los eslabones que permitieron el futuro avanzar.

Porque, como ya lo dijera Ficino, "la ciencia nunca es definitiva y completa; mientras vivimos nuestro conocimiento va siempre acompañado de la duda y la duda significa necesidad de aprender algo; por ello, es un esfuerzo de progreso".

Dudar, he ahí una de las poderosas palancas que facilitan el desarrollo de la humanidad. Pero, para dudar es preciso saber de qué se duda. Y esto nos lleva a diferenciar el saber.

Hemos dicho alguna vez que debemos distinguir entre el saber pasivo y el saber activo. El primero lo integra el saber simplemente receptivo, donde el hombre se limita a ser receptáculo de ideas heredadas que repite sin analizar ni discutir y, casi siempre, sin comprender. Este saber estrictamente superficial, epidérmico, es la máscara que oculta la ausencia de inquietud. Estático, intrascendente, es sólo apariencia de saber, caricatura de conocimiento, simple barniz para brillar en salones de moda, simulando un conocimiento tan prendido con alfileres que basta la más leve objección para que el disfraz se rasgue dejando al descubierto la falacia de su pretendida capacitación. Poco importaría que los pavos reales de esa pretendida cultura quedaran así al desnudo o se parapetasen en la repetición memorística de frases hechas. Si tal fuera la única objeción a formular a ese saber epidérmico, podría el tema prestarse para alguna sátira más o menos ingeniosa que ridiculizara personajes de semejante laya, pero lo grave de este

saber acientífico, es su estatismo, su férrea adhesión a las ideas tradicionales, su sumisión absoluta al sofisma de la autoridad, su permanente reacción contra toda tentativa de progreso y la mutilación que pretende imponer a las nuevas generaciones tratando en enmarcarla en cauces rígidos e intentando destruir todo germen dubitativo.

Quien duda, analiza, investiga, razona. Antes de creer quiere convencerse, quiere verificar. Por agudizar la crítica, por pretender llegar a la esencia misma de los temas que aborda, por su postura francamente dispuesta a reconocer el error, el saber que así se adquiere es activo, creador, dinámico, auténticamente científico. En una palabra: antítesis perfecta del saber aparente.

Este saber científico que duda, critica y analiza ha sido motor potente que impulsó a la humanidad por su senda de progreso.

Es evidente que buscando la ciencia la verdad, su adelanto exige esta actitud crítica, dubitativa. Y tanto la duda como la crítica demandan libertad para florecer. De ahí que el clima propicio al progreso científico es el de la libertad. Libertad externa para poder expresar las propias ideas aun cuando ellas diverjan de las corrientemente aceptadas o son impuestas autoritariamente. Libertad interna para poder analizar los problemas sin prejuicios previos, sin miopía espiritual.

Bueno será que digamos desde ya que cuando hablamos del clima requerido por la ciencia, extendemos nuestras consideraciones a toda manifestación del pensamiento humano. Ese clima es —no podría ser de otra manera— el mismo que reclama el pensar filosófico, literario, sociológico, político, estético, moral o religioso. Si en lo sucesivo nos particularizamos con lo atingente a la ciencia, piénsese que tal preferencia responde sólo a la orientación de nuestros estudios. Restringiendo nuestra tarea a aspectos de la evolución del pensamiento científico no amenguamos la esfera de aplicación de los conceptos expresados y, en cambio, nos sentimos más firmes en nuestras ideas con la esperanza de ser más claros y concisos.

Intentaré probar que la premisa establecida acerca del clima reclamado por la actividad científica para su normal desarrollo concuerda con la deducción lógicamente extraída de su evolución histórica.

Es Grecia la cuna de la ciencia. Allí conquistó la astronomía sus primeros conocimientos orgánicos, surgió la geometría como modelo de lógica, la estática se asentó en sus bases, la biología inició su estructuración, la medicina nació con Hipócrates, la filosofía alcanzó cumbres señeras, la música logró su primer basamento físico. Una concepción del mundo y del hombre, una intensa búsqueda de las ocultas razones que generan los fenómenos naturales, una interpretación del papel del hombre en el cosmos, adquieren formas de prestancia inusitada. Cuando se habla del "milagro griego" no se expresa una exagerada y gratuita admiración a la antigüedad helénica. Se formula un juicio sereno y justiciero de la obra cumplida por sus pensadores desde Thales a Ptolomeo, a través de sabios de cultura integral que bucearon en todas las ramas del saber para apresar los primeros conocimientos firmes. El razonamiento, la deducción, la observación, la crítica, la duda, campean ampliamente en los escritos de aquellos primeros filósofos y científicos a la vez, que nos legaron no sólo una cierta cantidad de conocimientos sino, lo que es más trascendente, un método de investigación.

Que al balancear las ideas emitidas se llegue a constatar una cierta preeminencia de las impresiones sensoriales o una marcada preferencia por la observación como fundamentos de un razonar abstracto, no amengua el valor de la obra que realizaron. De simples es pretender enjuiciar ésta con nuestra visión y nuestras posibilidades actuales, para llegar por ese camino a una condena por no haber captado las ventajas de la experimentación.

Señalo, al pasar, que hubo en la Grecia inmortal quienes también apelaron a la experiencia para decidir acerca de una presunta verdad.

Que dieran preferencia a la observación y al razonamiento se explica en cuanto pensamos en la pobreza de sus instrumentos, y la simpleza de su técnica.

Estando todo por hacer, todo por conocer, debieron sentirse atraídos por innumerables fenómenos. El majestuoso y regular movimiento de la esfera celeste los llevó a querer descifrar su causa, máxime cuando veían en ella una manifestación divina. Pronto, se los ve converger hacia una idea básica: toda teoría digna de merecer el calificativo de científica debe dar cuenta de los fenómenos observables y ello, particular-

mente, desde el punto de vista cinemático y geométrico. De ahí a jerarquizar el valor de las impresiones recibidas por los sentidos, a abandonar la búsqueda experimental para aferrarse a las deducciones lógicamente establecidas, no mediaba más que un paso.

Pese a los errores inevitables en toda iniciación, la humanidad debe a los sabios de la antigüedad helénica, los fundamentos de su saber. El "milagro griego" es, por ello, uno de los títulos de orgullo que puede ostentar el intelecto humano.

Su declinar se confunde con el auge del imperio romano. Con Roma surgió la técnica, vale decir, la aplicación de los conocimientos adquiridos por la ciencia para un fin determinado. Felizmente, la sutil penetración del espíritu griego impidió durante mucho tiempo que lo práctico estrangulara la especulación desinteresada. Roma fué menos aguda en sus observaciones, menos interesada en perfeccionar el método científico, precisamente por su tendencia a exaltar la técnica.

Gracias a la influencia helénica y por ser continuadores de su espíritu, Ptolomeo elaboró su sistema del mundo, Apolonio impulsó la matemática, Galeno sistematizó los conocimientos anatómicos y fisiológicos.

Cuando la investigación se orienta sólo hacia las realizaciones inmediatas y utilitarias, tanto la ciencia como la técnica aminoran su ritmo evolutivo. Los progresos son cada vez más magros. El empirismo sustituye a la búsqueda consciente.

El proceso que empezó a incubarse alrededor de dos centurias antes de Cristo, paralizó cada vez más el ímpetu creador del pensar helénico, llegando en el tercer siglo de nuestra era a un grado tal de declinación que el espíritu científico, inquisitivo, razonador, que singularizó a los pensadores griegos, se eclipsó en forma casi absoluta.

Notemos que en Grecia se gozaba de relativa libertad. Pudieron sus filósofos-científicos expresar ideas opuestas, formar escuelas antagónicas. La vida romana, menos austera, más afecta al refinamiento y goce de lo material debió constituir clima menos apropiado para el quehacer del sabio. El afán de conquista y dominación desnaturalizó el objetivo de la investigación auténtica. De ahí que Roma contribuyó a la declinación y extinción del espíritu griego, dió alas a pseudo-ciencias como la magia y la astrología, y forjó una concepción de la

vida que tenía su fundamento en apetencias materiales, en el sojuzgamiento de pueblos.

El imperio no podía subsistir. Siempre que una nación orientó la ciencia hacia la pura aplicación, siempre que la concibió como medio capaz de proporcionarle las armas requeridas para su expansión territorial, forjó su propia aniquilación.

La magia y la astrología, secundadas por la alquimia, desnaturalizaron la idea del fin y del valor de la ciencia. A la infinita ansia de aprender se superpuso la superstición, expresión inequívoca de negación de espíritu científico. Y fué la superstición quien nuevamente se infiltró en las voluntades y se apoderó de los espíritus.

Como corolario lógico se multiplicaron las nuevas religiones que intentaban desplazar los ídolos greco-romanos. Entre ellas, el cristianismo irrumpe como expresión reivindicatoria de las masas oprimidas, para, gradualmente, procurarse el dominio espiritual y material de la humanidad.

Porque necesitó destruir la fe en los dioses antiguos, combatió todas las manifestaciones del espíritu helénico y romano. Razones tácticas impulsaron a sus doctores a subrayar las insensateces derivadas del auge de la magia, la astrología y la alquimia; a ridiculizar la audaz tentativa de los griegos de pretender estructurar un sistema filosófico-científico capaz de interpretar al hombre y su mundo y a vincular el quehacer del pensador con el estado de miseria, descreimiento y desengaño del pueblo, para concluir afirmando lo inútil y hasta pernicioso de tales especulaciones.

San Agustín denuncia esa tendencia sin preocuparse en disfrazar la intención, cuando expresa: "El buen cristiano debe cuidarse de los matemáticos y de todos aquellos que se libran a las impías adivinaciones, sobre todo cuando sus predicciones son verdaderas, por temor de que estas gentes, de acuerdo con los demonios, engañen su espíritu y enlacen su persona en las redes de un pacto de sociedad diabólica", o cuando refiriéndose a la explicación que se daba de la retrogradación de los planetas inferiores, escribía: "Para nosotros, librarnos a más sutiles investigaciones sobre el tamaño de los astros y las distancias que los separan, emplear en ese estudio el tiempo que reclaman tópicos mejores y más importantes, no nos parece ni útil ni conveniente".

Tertuliano afirmará que Sócrates era guiado por un demonio y que mientras Platón confiesa que es difícil discernir acerca del arquitecto del universo, cualquier cristiano ignorante no tiene duda al respecto pues Dios le ha revelado toda la ciencia.

"No busquemos pues, escribió Duhem a quien no puede acusarse de ateísmo, en los escritos de los Padres de la Iglesia las trazas de una ciencia muy minuciosa y refinada; estas trazas, estamos seguros, no las encontraremos".

Los primitivos cristianos sabían perfectamente que su posición inicial debía ser de crítica demoledora a todo el pasado, si deseaban conquistar las conciencias e imponerles una nueva mística. Todos sus esfuerzos convergen, en consecuencia, a tratar de fortalecer la propia posición. No obstante, aun cuando el declinar de la ciencia helénica coincida con la aparición del cristianismo, no puede imputársele la culpa exclusiva de tal acontecimiento. Hay ahí sólo una coincidencia puesto que el proceso de retroceso continuo arranca de más de doscientos años antes del comienzo de nuestra era. La crítica combativa y demoledora contra el espíritu griego hecha por el cristianismo, no hace más que reforzar la iniciada por los romanos y seguida por representantes de distintas religiones. Aprovechando la coyuntura, el cristianismo utilizó los argumentos esgrimidos para atacar tanto a los pensadores griegos como a sus opositores, y poner el acento en que la verdadera filosofía, la auténtica religión, sólo podía encontrarse en el dogma cristiano.

Que la táctica no fué ineficaz lo demuestra la expansión lograda por la nueva religión que ya en el siglo IV consigue que Constantino la imponga como religión de estado, para de ahí extender su radio de influencia hasta dominar todo el occidente europeo.

La orientación impresa por los Padres de la Iglesia, unida a los acontecimientos políticos soportados por Europa, trajo como consecuencia la iniciación en occidente de la Edad Media donde la ciencia languidece. Transcurren así los siglos que ensombrecen las invasiones bárbaras, las rencillas perennes, la postración total.

La intolerancia, el premeditado designio de desviar al hombre del inquirir por cuenta propia, la falta de libertad, el vivir en ininterrumpida lucha, el imperio del creer y obedecer, singulariza lo que Charles Singer llamara la "edad tene-

brosa". Decir que en esas centurias no se aporta ningún progreso científico trascendente no es emitir un juicio viciado por prevenciones ideológicas; es subrayar un hecho histórico.

El aparentemente aniquilado espíritu científico resurgió en Oriente. Su renacer es la gloria imperecedera del llamado mundo árabe.

Cuando en el año 622, Mahoma inició su empresa tendiente a imponer el islamismo al mundo, sin sospecharlo proclamó la expansión del pensamiento griego. Su pueblo, convencido de seguir al hombre elegido por Alá, surgió impetuosamente como avalancha incontenible para dominar en poco tiempo una extensa zona que arrancando del Asia Oriental se extendió hasta el occidente europeo. ¡Notable ejemplo del portentoso poder de las reservas de un pueblo sometido!

Singularizó al llamado mundo árabe un significativo respeto por la libertad de pensamiento. Sin más cultura que su lengua y su música, sus califas comprendieron que tenían imperiosa necesidad de asimilar, de forjar una cultura, si deseaban mantenerse en el sitial de conquistadores. Su tolerancia fué imán que atrajo a estudiosos no árabes que prontamente aprendieron ese idioma y dedicaron su energía y su inteligencia a saciar su sed de saber. Judíos, cristianos, persas, sirios, en gran cantidad, figuraban entre las personalidades científicas de la impropiamente llamada ciencia árabe ya que resultó fruto de hombres de distintas nacionalidades y religiones.

Con los califas abasidas, comienzos del siglo VIII, se inició la recuperación del saber antiguo. Se estimuló el conocimiento y progreso de la ciencia y la filosofía, se inició la traducción de las obras de los gigantes griegos, se fundaron bibliotecas. Llegó a tanto esa ansia de superación que hasta en determinado tratado de paz impuesto a un pueblo vencido, se estableció la entrega de las obras de los antiguos. Aristóteles, Galeno, Euclides, Arquímedes, Ptolomeo, Hipócrates, Apolonio, en fin, la casi totalidad del pensar antiguo invadió el mundo árabe sediento por asimilar sus enseñanzas. Así, gracias a los musulmanes, muchas obras de inestimable valor han podido llegar hasta nosotros. ¡Lástima grande que muchas otras hubieran sido destruídas anteriormente!

Ya al finalizar el siglo VIII, los árabes habían acumulado materiales preciosos: el saber de los antiguos y sabios dispues-

tos a extenderlo. La libre discusión, la tolerancia, presiden este florecer del mundo islámico que si puede enorgullecerse de haber sido el trasmisor de las ideas de los antiguos, puede también vanagloriarse de haber producido hombres de la talla de Al-Fargani (Alfraganus) que descolló en astronomía; de Al-Batani, (Albategnius) en medicina; de Avicenna posiblemente el más notable de su tiempo; de Al-Biruni, sabio notable en medicina, física y astronomía; de Alhazen, indudablemente el físico más genial del medioevo; y de tantos otros cuyos nombres debemos omitir en homenaje a la brevedad.

Por vía España, el mundo musulmán introdujo en Occidente el espíritu que singulariza el progreso de la ciencia. Ya en el 800, los califas árabes imponen ese sello a Córdoba. Ciencia, filosofía, arte, merecieron su más franca protección. Entre ellos, recordaré a Al-Hakam II, califa umayya que reinó de 961 a 976, quien envió a todas partes hombres expertos para que adquirieran, copiaran o tradujeran las obras de los sabios de la antigüedad, fundando al mismo tiempo —año 970— una biblioteca que llegó a poseer 400,000 volúmenes y cuyo solo catálogo abarcó 44 gruesos volúmenes. No puede pedirse prueba más concluyente de la existencia de una febril pasión por forjar una cultura.

La civilización árabe que perduró en España hasta el siglo XIII, alcanzó la cúspide de su florecimiento en el siglo XI. Al amparo de la tolerancia musulmana, la ciencia acusó en España un auspicioso despertar. Fué la época en que vivieron el cordobés Arzachel, autor de las tablas toledanas utilizadas por Alfonso el Sabio para construir las suyas; Alpetragius, cuyos trabajos ejercieron influencia en el futuro del sistema ptolomeico; Gabir o Geber, el célebre matemático y astrónomo sevillano; Maimónides, judío sevillano, cuya obra médica y filosófica le otorgó prestigio pocas veces igualado; Averroes, el famoso médico cordobés, exponente máximo de la influencia del pensar árabe en el mundo cristiano.

Cuando abandonando su política anterior, los califas implantaron la censura a las ideas, persiguieron a los estudiosos y dejaron de interesarse en el progreso científico, simultáneamente —subrayemos el hecho— comenzó el gradual desmoronamiento de su influencia, hasta que vencidos militarmente debieron abandonar España, y con ella, su asiento en Europa,

desvaneciéndose hasta extinguirse su gravitación como nación rectora, tanto en lo político como en lo económico y cultural.

MAS, la semilla primitiva no había muerto. Desde España, a través de textos siriacos, árabes, judíos, el tesoro labrado por la antigüedad, se expandió por Europa. Esa irradiación provoca el comienzo del disiparse la oscuridad reinante en el medioevo occidental. La Iglesia comprende inmediatamente que debe tomar la delantera en el campo de las ideas filosóficas y científicas. Y como concreción de una urgente necesidad a satisfacer, surgió la Universidad.

Apelando al lenguaje aristotélico tan caro al medioevo, Stephen d'Irsay sintetizó el porqué de este surgir de la Universidad, diciendo que "han tenido una *causa material:* el magnífico crecimiento del saber humano en el curso del siglo XII que puso a disposición de los espíritus un fondo súbitamente acumulado de conocimientos de todo orden, y también una *causa formal:* el desarrollo del movimiento corporativo y la rápida aglomeración de hombres animados de las mismas ambiciones y anhelando un mismo fin. Estas dos causas se verifican al mismo tiempo, y cuando se añade una *causa eficiente,* acontecimiento fortuito, contingencia variable, una universidad se forma. Y la Universidad tenía además, una *causa final:* la atracción de las grandes carreras indispensables a la sociedad y, en último término, una aspiración sublime de servir a Dios y a la Iglesia".

Una actividad febril singulariza sus primeros pasos. Hay en la Universidad un espíritu creador. Teología, derecho, medicina, ciencia, sienten la influencia de una actividad fecunda. Al mismo tiempo, se constata la multiplicidad de versiones latinas de las obras recogidas, traducidas y conservadas por el mundo árabe.

Desgraciadamente, más tarde con el auge de la escolástica la tarea se redujo a simples —y no siempre exactas— traducciones o a comentarios del pensar antiguo, cuando no a comentarios de comentarios. Cristianizado, el pensamiento aristotélico, acomodado al fin que se perseguía, ganó los espíritus y su palabra llegó a ser expresión sagrada, indiscutible e indiscutida.

Luego, otra vez, la somnolencia invadió la ciencia oficial. El saber fué simplemente receptivo, aparente. Las universida-

des cuyo número se multiplicaron en los siglos siguientes, tanto que en el decurso del XV no existía ciudad europea importante que no contara con una universidad, empiezan a vegetar. La Universidad fué cada vez más, un foco de regresión donde toda novedad estaba condenada de antemano. Los pensadores originales eran radiados de sus claustros o se alejaban voluntariamente de ellos. Aherrojada toda iniciativa, todo pensar libre, la Universidad no sólo desnaturalizó su función sino que fué incapaz de aportar las ideas necesarias para mantener el predominio absoluto de sus amos. No nos extrañe. Es el triste y menguado fin de todo organismo atento sólo a repetir como un eco las ideas del poderoso que manda.

Los escasos genios liberados del conformismo reinante son quienes brindaron algunos progresos y mantuvieron vivo el afán de conocer. Como luces aisladas en medio de densa niebla, brillan la obra de los Roger Bacon, Alberto Magno, Santo Tomás, Leonardo, Pisano, Maricourt, Ramón Llull, Leonardo de Vinci, Dante, Petrarca, Copérnico, Vesale, Biringuccio. . ., los grandes navegantes de Marco Polo a Gaboto, los inventores como Guttenberg, que alcanzan nuevas cumbres espirituales, científicas, literarias, estéticas. . . Gracias a ellos se conservó y trasmitió a las generaciones posteriores el saber acumulado, enriquecido con nuevas ideas.

Surgió el renacimiento literario y científico. Con los albores del siglo XVII, irrumpe un nuevo método científico de incalculable valor: el método experimental, que tuvo en Galileo su genial artífice.

Abandonando la estéril disputa escolástica, el hombre indaga el "cómo" y no el "porqué"; gira hacia la experiencia, pone en tela de juicio la verdad que se juzgaba demostrada. Fruto del revolucionario nuevo método, es la imposición del sistema copernicano, el nacimiento de la dinámica y el aprender a interrogar a la naturaleza en lugar de limitarse a observarla. Desde entonces, la ciencia avanzó con ritmo cada vez más acelerado. Otro tanto acaece en filosofía al hacer Descartes tabla rasa del sofisma de la autoridad y del pensar heredado.

Así, mientras la Universidad seguía dormitando y vive pagada de su estatismo, un espíritu nuevo no conformista —Galileo—, abandona la de Pisa para liberarse de la opresión del conformismo esterilizante, se traslada a Venecia, relativamente libre de la influencia del Papado, y descubre las fases de Venus,

los satélites de Júpiter, las manchas solares. . . Aporta, en fin, las pruebas irrebatibles que hundirían el sistema geocéntrico. Ese mismo hombre, girando hacia la experimentación de las causas que rigen la caída de los cuerpos, demuestra que lo siempre cambiante —el movimiento— también tiene sus leyes y no sólo crea la dinámica, sino que asesta formidable impacto al pensar físico y filosófico aristotélico.

La Universidad negará sus demostraciones, pretenderá ridiculizar sus ideas. Siguiendo a la de París, la mayoría de ellas se declararán antigalileanas y motejarán sus teorías con epítetos y denuestos, aparte de señalarlas como signos de ateísmo. Todo en vano. El mundo descubierto por Galileo no podía cubrirse con dicterios, ni su evidencia destruirse con una condena.

Gracias a su obra, Italia conquistó el cetro de la ciencia, hasta que sus últimos discípulos directos deben dispersarse al ser disuelta la Accademia dei Cimenti. Pese a las diatribas levantadas contra el método experimental, sojuzgada la investigación en los países sometidos a la iglesia católica, el nuevo método se asienta en Inglaterra y Holanda. Newton estructura la mecánica y crea la mecánica celeste, Huyghens aporta valiosísimas contribuciones a esa ciencia y postula su teoría ondulatoria de la luz; la astronomía adquiere su fisonomía actual; nace el cálculo infinitesimal; la medicina progresa ostensiblemente; todas las ramas del saber acusan portentosa evolución. Ciencia y filosofía habían encontrado el cauce propicio a su desarrollo.

Las resistencias más obstinadas debieron ceder gradualmente. Los enormes adelantos aportados a la ciencia y la técnica por el método experimental, terminaron por conquistar la adhesión de los más recalcitrantes. El siglo XVIII verá nacer la química; el XIX, la termodinámica, la electrotécnica, la bacteriología. . .

Integramente la vida del hombre se transformó. Para darnos cuenta de la mutación experimentada en el vivir de la humanidad basta detenernos un instante a comparar nuestra existencia actual y la de los hombres de centurias anteriores. Y eso en todos los aspectos. Así, incidiendo el progreso científico y filosófico sobre la vida social, el feudalismo fué sepultado y se hizo carne la idea de los derechos del hombre. El vasallaje, por lo menos, aminoraba su rigor.

El asombro causado por la potencia inaudita del progreso científico originó el auge del mecanicismo por una parte, y del gradual dominio de la técnica, por la otra.

Con el mecanicismo se afirmó el divorcio entre ciencia y filosofía que condujo al todavía existente recelo entre sus cultores, aun cuando, felizmente, el declinar del mecanicismo provocado por matemáticos como Poincaré, físicos como Mach, y otros científicos, ha dado origen a una tendencia que busca crear los vínculos de unión entre ambas expresiones del pensar humano.

Indagando a quienes debemos el progreso experimentado en los últimos siglos, encontramos que sus figuras señeras pertenecen a países como Inglaterra, Francia, Alemania, Estados Unidos, donde existió cierta libertad de expresión. En cambio, poco aportaron naciones como España sometida a monarquías absolutistas y reaccionarias o Rusia dominada por el despótico zarismo.

La historia, analizada fríamente y sin preconceptos nos enseña que, como adelantamos al comienzo, la ciencia exige para su desenvolvimiento un clima donde por lo menos exista cierta libertad.

Dijimos libertad externa e interna. Precisemos qué queremos expresar con esto.

La libertad externa está condicionada al medio ambiente. En primer lugar, debería el sistema social garantizar a todos los hombres idénticas posibilidades para poder capacitar su inteligencia, nutrir su espíritu, sin ataduras ni prejuicios. Bien sabemos que esto es aún hoy un ideal; que nunca esa posibilidad existió para el Hombre. Pero, si en la antigüedad fué una ínfima minoría la que pudo darse el lujo de estudiar, si, paulatinamente, y sin dejar de ser minoría, esa posibilidad se extendió a un mayor número, es humano anhelar que llegue el momento en que *todos* los hombres puedan gozar de tal franquicia. Por eso, yo no digo que el Hombre haya gozado alguna vez de completa libertad para educarse sin prejuicios ni ataduras derivadas de las condiciones ambientales, pero subrayo que cuando el clima permitió un cierto grado de libertad, los frutos espirituales, científicos, etc., de los privilegiados cultores del pensamiento, fueron más fecundos y más nobles. Y digo, ade-

más, que cuando llegue el día en que el Hombre alcance la plenitud del goce de sus facultades y pueda sin retaceos ni temores expresar limpia y serenamente sus más recónditos pensamientos, por revolucionarios que éstos sean, entonces la humanidad habrá alcanzado plenamente la Dignidad Humana.

Volvamos a la realidad histórica. Siempre que se vivió en un régimen opresor donde solamente era admisible el pensamiento oficial, la ciencia como todas las manifestaciones del hombre, languidecieron por la ausencia de la atmósfera requerida para su cultivo. Se repitió mecánicamente, se amoldó el pensar a un molde hecho.

Es curioso observar el fenómeno que se ha verificado. Las especulaciones llamadas puras o abstractas, fueron menospreciadas cuando no perseguidas, por la clase dominante. En cambio, la técnica mereció su más franco apoyo. Es lógico. Las ideas generadoras de nuevas concepciones científicas o filosóficas, por su sola presencia, constituyen un acicate para la meditación. Generan dudas, críticas, polémicas, obligan a razonar y demostrar. En una palabra, agudizan y acicatean el ejercicio de la noble función de pensar. Y el pensar ha sido, es y será la más peligrosa arma que pueda temer cualquier dictador. Proscribir "la funesta manía de pensar" no fué un voto espontáneo de los catedráticos de la Universidad de Cervera, sino un signo elocuente del clima que respiraban.

En cambio, la técnica suministra materiales, armas, máquinas, etc., que incrementan el poder defensivo de quien manda, tanto para precaverse del ataque exterior como para sofocar la rebelión del pueblo sojuzgado. De ahí que proclamándose adalides de la ciencia, bastarda en su finalidad, amordacen su desarrollo, persigan a sus cultores y engañen a las masas ingenuas con la exposición —previamente bien preparada con una propaganda efectista— de avances técnicos que presentan como adelantos científicos.

Para evitar malos entendidos, delimitemos la función de la técnica y de la ciencia.

G. Dumas decía: "Comprender e inventar, es primero servirse de los objetos después construir instrumentos. La técnica precede a la ciencia. La inteligencia se hace "haciendo". El instrumento es su primera obra; punto de apoyo, multiplicador, transformador de energía".

En cierto sentido, aceptamos la validez de ese concepto. Admitimos que un aparato puede dar origen a una ciencia y como ejemplos harto ilustrativos, señalamos que la balanza en manos de Lavoisier fué el origen de la química; que el anteojo que Galileo construye y dirige hacia el cielo, dió nuevo rumbo a la astronomía; que el miscroscopio generó la bacteriología; que sin termómetro no existiría la ciencia del calor. Pero, la recíproca es valedera. Es la idea científica quien concibe un nuevo aparato. Quien lo exige. El progreso en el estudio del átomo reclamó máquinas capaces de proporcionar altísimos potenciales para atacar al núcleo atómico y de esa necesidad surgieron el generador electrostático de Van de Graaff, el ciclotrón de Lawrence, el betatrón de Kerst, el acelerador lineal, el sincotrón.

Nos parece que en Dumas persiste la influencia del mecanismo que dominó a los científicos del siglo XIX. La hipótesis científica juega en el progreso de la ciencia un papel tan importante como el dispositivo que se construye. Las ideas madres, troncos de nuevas teorías, poco tienen que ver, por lo menos de primer intento, con la técnica. Cuando Newton concibe la ley de la gravitación universal, fundamento de la mecánica celeste, no piensa en el aparato que podrá demostrar su veracidad, sino en su demostración matemática y en las deducciones teóricas que pueden emanar de su genial hipótesis. Cuando Huyghens concibe la luz como un movimiento vibratorio, tampoco piensa en aparatos sino en la forma de estructurar lógicamente los fenómenos conocidos para presentarlos como consecuencias necesarias de la idea matriz. Cuando Ampère crea la electrodinámica y Faraday descubre el fenómeno de inducción electromagnética, origen de toda la electrotécnica moderna, no piensan tampoco en las aplicaciones prácticas. Cuando Einstein idea la relatividad, Bohr la teoría atómica, De Broglie la mecánica ondulatoria o Dirac la mecánica cuántica, sólo piensan en las deducciones lógicas y no en las experiencias comprobatorias. Ejemplos similares podrían multiplicarse sin dificultad alguna.

A medida que se acumularon mayores conocimientos, la teoría científica se ha hecho de más en más abstracta y, paralelamente, a mayor abstracción, mayor complejidad acusó la técnica derivada de ese avanzar.

Ciencia y técnica marchan por surcos paralelos. Si la primera progresa, otro tanto ocurre con la segunda; si ésta avanza,

la mayor fineza del instrumental disponible suministra nuevos campos de investigación. El estancamiento de una implica el detenerse de la otra.

De ahí que incurren en error quienes creen que exaltando el valor de la técnica, de lo que ellos llaman las "aplicaciones prácticas", impulsan al progreso. Muy pronto, se ven obligados a detenerse ante la falta de una base científica que permita nuevos adelantos. El empirismo nunca ha llevado muy lejos.

Es que, la pretendida, arcaica y falsa división entre ciencia y técnica, o, para emplear el lenguaje clásico, entre ciencia pura y aplicada, parte del error de considerar que ambas ramas son independientes cuando en rigor emergen del mismo tronco. La única diferencia que podría establecerse —¡y cuántos chascos ha originado!— finca en la postura adoptada por el investigador. Cuando éste se orienta hacia la búsqueda desinteresada, se hace ciencia en sentido estricto del vocablo, lo cual no impide que a posteriori sea fuente inagotable de aplicaciones prácticas de gran importancia; cuando se trata de vencer una dificultad de orden práctico o idear un instrumento o máquina que mejore las condiciones materiales de la vida humana, se está en el campo de la ciencia aplicada.

Si la despreocupación por la aplicación práctica es norma inveterada, la ciencia avanza con dificultades. Es el caso de la antigüedad griega. Si sólo interesa la técnica, su avance es limitado. El ejemplo es Roma. Cuando ambas atraen a los investigadores y se desarrollan paralelamente, el progreso llega a ser asombroso. Es el caso del avance científico y técnico del siglo pasado y el nuestro.

Ciencia y técnica son, pues, inseparables. Por no comprender esta sencilla verdad, el totalitarismo nazi-fascista se desprendió de sabios de excepcional valía que refugiados en Estados Unidos, fueron los artífices descollantes en la elaboración de las teorías y técnicas que condujeron a la aplicación de la energía liberada en el proceso de desintegración atómica.

El progreso auténtico emerge, invariablemente, de ideas madres. Y esas ideas madres han surgido en la mente de hombres geniales poseedores de una cultura integral, de visión amplia y profunda, capaces de comprender la incidencia recíproca de todas las ramas de la ciencia. Consideramos un error el pretender levantar murallas que delimiten compartimientos aislados, impermeables a todo pensamiento extraño a la propia

—y restringida— especialidad. Las implicaciones que la ciencia tiene sobre no importa qué clase de problemas, es mucho más honda de lo que a primera vista podría inferirse. De ahí que los verdaderos sabios, los genios más excelsos, han sido aquellos no unilaterales, sino hombres cultos en la más egregia expresión del vocablo. El técnico o el científico, el literato o el filósofo, el sociólogo o el artista, que sólo pueden comprender lo estrictamente incluído en su habitual quehacer, raramente exceden el límite de la mediocridad.

Hoy más que nunca, el sabio recluído en la pretendida torre de marfil, aislado en absoluto del palpitar colectivo, es un ser incompleto que defrauda el cumplimiento de su auténtico destino y conspira —sin saberlo— contra el progreso de la civilización.

Exaltar la necesidad de contraerse hacia las aplicaciones prácticas, reducir la esfera de actividad a un minúsculo fragmento del indagar científico, es levantar un dique que obstaculice el libre fluir de la corriente del pensamiento en su integral amplitud.

Si ciencia y técnica deben avanzar sincrónicamente, otro tanto puede decirse respecto a la evolución filosófica, literaria, socióloga o moral del hombre. Tan trascendente es para nuestra superación la acumulación orgánica de nuevos conocimientos, como la expresión de ideas literarias, la realización de obras artísticas o la concepción de una vida mejor, más igualitaria y por ende más humana.

La humanidad requiere hombres cultos para su superación. Porque —como dijera Antony— "si la cultura científica se desarrollara sola sin que al mismo tiempo se desarrollara la cultura literaria, la ciencia giraría fuertemente sólo hacia las aplicaciones prácticas, quizá la técnica y la industria llegasen en tales condiciones a conocer inmensos progresos, pero en lugar de ser la verdadera civilización, sería, mucho me temo, una barbarie sabia del espíritu".

A esa barbarie puede conducirnos la ausencia de libertad externa para expresar ideas o para investigar problemas que, aparente e inmediatamente, parezcan de inaplicabilidad práctica. A esa barbarie, se encamina, inconscientemente, la política de todas las dictaduras con su prédica en favor de rígida especialización, con el disfraz pseudo humanista que se imprime a la educación y con su desprecio y malquerencia hacia toda

elaboración mental o investigación científica que no converja inmediatamente a satisfacer el fin perseguido por tales regímenes.

Por libertad interna quiero significar la necesidad de que el hombre se libere de prejuicios o afectos que fatalmente inciden en la valoración del pensar. Particularmente gravitan en tal apreciación el prejuicio nacionalista o racial, el dogma religioso y la posición política-filsófica-social.

El ideal sería que el hombre analizara con la máxima objetividad y justicia la tarea cumplida por sus contemporáneos o antecesores.

Podemos llegar a comprender —sin justificarla— la actitud de quienes, consciente o inconscientemente, subestiman la obra de hombres nacidos en otros países al par que exageran la cumplida por sus connacionales. Si el sentimiento nacionalista se limitara a eso, el mal no sería tan grande, ya que tarde o temprano la verdad histórica se impone.

Pero, lo inadmisible, lo injustificable, es que en aras de un nacionalismo enfermizo, se llegue a la negación de todo valor extranjero. Que es, cabalmente, la actitud generalmente adoptada en aquellos países sometidos a una tiranía, donde sus dirigentes baten sin cesar el parche de un patrioterismo exclusivista unido a veces al endiosamiento de un prejuicio racial o la imposición de un determinado sentimiento religioso.

En 1934, en el día del Imperio, un profesor de la Universidad de Göttingen decía: "Este es el día de pronunciar el siguiente voto: Renunciamos a la república internacional del saber. Renunciamos a la investigación por sí misma. Enseñamos y aprendemos medicina no para aumentar el número de microbios conocidos, sino para mantener al pueblo alemán fuerte y sano. Enseñamos y aprendemos historia, no para decir como ocurrieron realmente las cosas, sino para instruir al pueblo alemán sobre el pasado. Enseñamos y aprendemos ciencia, no para descubrir leyes abstractas, sino para aguzar las armas del pueblo germano en competencia con otros pueblos".

Así, desenfadadamente, se niega carácter internacional al quehacer trascendente de la humanidad, se repudia la ciencia y su espíritu al par que se enaltece la técnica, especiamente cuando es orientada hacia fines militares, expansionistas, y se

declara, sin rubor, el imperio de la mentira al falsear la historia. Podría creerse que tales manifestaciones provienen de una mente enfermiza y aislada. No, la psicosis era general, tanto que un físico como Lenard, en su obra "Física Alemana", dice: "¿Física alemana?, preguntan ustedes. Y yo tal vez, debí decir 'Física Aria' o 'Física de las especies nórdicas del hombre'. Se me contestará: la ciencia es y permanece siendo internacional. Eso es falso. La ciencia, como cualquier otro producto humano, es racial y está condicionada por la sangre".

Quien así se expresaba revelaba no solamente su nacionalismo excluyente y su prejuicio racial, sino también una estrechez de miras y una ausencia de espíritu científico, de amor a la verdad, de carencia total de equidad en los juicios. Anomalías que rubrica en uno de sus posteros trabajos: "Grandes investigadores", donde quizás guiado por el despecho de haber pasado al lado del descubrimiento de los rayos X sin percatarse de su trascendencia, niega importancia a la labor cumplida por Röntgen y deliberadamente no menciona a los sabios judíos, inclusive el inmenso Einstein, atribuyendo algunas de sus ideas fundamentales, como, por ejemplo, la equivalencia entre masa y energía, a otros investigadores.

Cuando un Lenard a quien debemos interesantes aportes en el estudio de la descarga de gases enrarecidos, lo que nos permite afirmar que no ignoraba la bibliografía de la materia, llega al extremo de no concebir más ciencia que la alemana, a afirmar que sólo ellos —los arios germanos— han contribuído a su desarrollo, sabiendo positivamente que un francés —Jean Perrin— fué quien determinó la naturaleza del electrón; un inglés —J. J. Thomson— quien corroboró ese resultado y dió perfecta explicación de los rayos positivos; un americano —Millikan— quien determinó su carga eléctrica; un danés —Niels Bohr— quien formuló la teoría atómica: un austríaco —Schrödinger— quien aportó grandes progresos en esa teoría; un italiano —Fermi— quien comprendió el papel que jugaban los neutrones; que, en fin, fueron sabios de las más distintas nacionalidades y razas quienes condujeron a la ciencia de su especialidad al estado actual; cuando vemos a hombres como él incurrir en falsedades de tal naturaleza, no puede extrañarnos la impavidez con que políticos desaprensivos sedientos de poder, o cortesanos o aspirantes a prebendas, incurran en las mentiras a que nos tienen acostumbrados.

Es sintomático que ejemplares tan arbitrarios y dogmáticos florezcan únicamente cuando el clima ambiental se singulariza por la existencia de un régimen estatal que niega la dignidad del hombre y exalta la misión del estado. Y más notable es el hecho de que busquen una pretendida justificación de la filosofía que inspira tal contextura político-social, en el estado de la ciencia. En ese punto, la incidencia proviene tanto del campo político como del religioso. Así, fundándose en que la física clásica, fortaleza al parecer imbatible del determinismo, ha experimentado un sacudimiento intenso frente a la física moderna basada en leyes probabilísticas y a la física nuclear donde se yergue el principio de indeterminación o incertidumbre de Heissenberg, no faltó quien vió en ello la justificación del estado totalitario donde el individuo es remplazado por el estado, así como en física, el corpúsculo es sustituído por conjuntos de corpúsculos; ni tampoco quienes proclamaron el "espiritualismo" de la moderna física frente al "materialismo" de la clásica, como un signo evidente de que se impone la fusión entre ciencia y religión. Sostener con Bavink la primer teoría, o con Eddington la segunda, nos parece incurrir en extrapolaciones ilegítimas, carentes de todo fundamento.

Hasta el siglo XVII, la teología considerada como "superciencia" englobaba a la ciencia. Por querer concordar ésta con la interpretación del dogma religioso, el progreso se vió trabado. Surgieron conflictos inútiles que, a la postre, obligaron a modificar la interpretación teológica para concordarla con la evidencia de los fenómenos de la naturaleza. Con el renacimiento científico se inició la gradual y definitiva separación de ambos campos, no sin encontronazos molestos ni exasperadas contiendas. Reeditar aquellas luchas es incurrir en táctica equivocada. Las esferas donde moran ciencia y religión no tienen por qué interferir. En una se cree. En la otra, se razona, se duda.

Y la duda nunca fué más intensa que actualmente. Desde comienzos del siglo, el hombre de ciencia conquistó una de las victorias más trascendentales del esfuerzo científico. No es ésta ni una nueva teoría, ni un instrumento. Es una convicción. Una guía en su marcha. Esa convicción es la relatividad de la su verdad.

Porque sabe que su verdad de hoy es relativa, el científico prosigue afanosamente la búsqueda tras nuevas verdades que

nos aproximen, cada vez más, al conocimiento pleno del hombre y su mundo. Por esa misma razón, no se considera obligado a guardar fidelidad a una teoría o una idea determinada. Finca su lealtad en la Verdad y únicamente rinde culto a ella.

Quien posee auténtico espíritu científico podrá proclamar, como Faraday, su sentir religioso pero como él, debe exigir el derecho a aplicar el método científico en la investigación de todos los fenómenos naturales, tratar de liberarse de toda influencia metafísica, rechazar todo dogmatismo, para así, desprovisto de prejuicios de cualquier índole, con la humildad que proporciona la conciencia cabal de la relatividad de nuestro saber y entender, enfocar recta, honda y certeramente el análisis de los problemas científicos y humanos.

CREO haber aportado algunos elementos —de los muchos que podrían acumularse— para probar que el clima requerido para el mejor desarrollo integral del hombre y, en particular, de la ciencia, es el de la libertad.

Hasta hoy, ya lo dijimos, nunca se ha vivido en ese clima ideal. Pero, pese a retrocesos circunstanciales, se ha avanzado mucho en su obtención.

Cuando se piensa en la cantidad enorme de inteligencias perdidas o desperdiciadas por no habérsele proporcionado los medios par cultivarlas, se comprende la enorme insensatez que aun domina en la mente humana. ¡Cuántos Faradays —modesto obrero descubierto y protegido por Davy— se han perdido! Si, a pesar de ello, la ínfima minoría que pudo estudiar fué capaz de transformar la vida del hombre como lo ha hecho, puede confiarse en un futuro más halagador. Futuro tanto más próximo cuanto más pronto nos aproximemos a ese medio social que garantice la libertad que anhelamos.

Rosario, (Argentina).

UN METODO PARA RESOLVER LOS GRANDES PROBLEMAS DE NUESTRO TIEMPO

Por *José GAOS*

I

LOS PROBLEMAS

La reciente publicación de la traducción española del libro *The Meeting of East and West, An inquiry concerning world understanding,* del Profesor F. S. C. Northrop, de Filosofía en la Universidad de Yale,[1] aparecido en 1946, mueve a ocuparse con él y con otro, más reciente y no vertido hasta ahora a nuestra lengua, del mismo autor, *The Logic of the Sciences and the Humanities,*[2] que, tiene con el anterior la relación que se expondrá. El Prof. Northrop es un excepcional amigo de México. El segundo capítulo del *Encuentro* lleva por título "La rica cultura de México". El conocimiento de esta cultura lo debe el Prof. Northrop no sólo a un buen número de escogidas lecturas, sino a un viaje hecho para conocer *de visu* el país. El capítulo muestra inequívocamente que lecturas y viaje fueron emprendidos con un grande interés y simpatía previos y concluyeron corroborando ambos. Pero no se trata simplemente de corresponder al interés y simpatía con la cortesía debida. Según todas las noticias, el *Encuentro* ha tenido en los Estados Unidos un éxito de gran público que no tienen regularmente en ellos los libros *scholarly,* y un éxito no inferior parece haber empezado a tener la traducción española. Se ha comparado la obra con *La Decadencia de Occidente* y con la gran síntesis histórica de Toynbee, lo que denota el alcance

[1] *El Encuentro de Oriente y Occidente, Estudio sobre las posibilidades de un entendimiento mundial,* traducción por M. Pumarega, México, D. F., 1948. A las páginas de esta traducción toma las citas y hace las referencias el presente trabajo.

[2] Nueva York, 1947. Los números de las páginas de esta obra van precedidos de *L.*

que se concede a la producción del Prof. Northrop, prescindiendo de lo exacto de las comparaciones. Pero, sobre todo, hay lo siguiente. El *Encuentro* es, como insinúa ya su subtítulo, un ensayo de solución a los máximos problemas de nuestros días, a los planteados por aquellos conflictos entre las grandes culturas de nuestro tiempo que de ideológicos, afectivos e impulsivos ya pasaron a ser asoladores conflictos bélicos y pueden volver a serlo, más asoladoramente aún. El éxito del *Encuentro* en su país de origen podría bastar para tomar el libro por representativamente norteamericano, pero las características del *Encuentro* y de la *Lógica* son sin duda suficientes para que pueda tomar ambas obras por representativas de la mejor Norteamerica, la noble por su afán de comprensiva y pacífica convivencia de todos los hombres y la alta por su saber científico y filosófico perfectamente al día, quienquiera que tenga noción de esta noble y alta Norteamérica. Ahora bien, los Estados Unidos han venido a ejercer una hegemonía universal, en el doble sentido de la geografía y de los sectores de la cultura, que sólo les disputa realmente la U.R.S.S. Unas obras, pues, representativas del más alto y noble punto de vista norteamericano sobre los conflictos en que están atrapadas, no sólo la hegemonía acabada de mentar, sino la existencia toda hasta de los humanos más humildes y alejados de las "esferas dirigentes" de la "política mundial", ¿no requieren imperiosamente un examen, una meditación, una "toma de posición" por parte de todo aquel que sea capaz de efectuarlos en alguna medida?. . .

El *Encuentro,* según las razones del propio autor que se hallarán más adelante, tiene tres partes. La primera está formada únicamente por el capítulo I, "El mundo contemporáneo". Este capítulo hace el análisis del "problema básico". La segunda parte es, con mucho, la mayor de la obra. Está constituída por los capítulos II a XI, "La rica cultura de México", "La libre cultura de los Estados Unidos", "Elementos únicos en la democracia británica", "El idealismo alemán", "El comunismo ruso", "La cultura católica romana y la ciencia griega", "El significado de la civilización occidental', "La cultura tradicional de Oriente", "El significado de la civilización oriental", "La India, el Japón y la China contemporáneos". Esta revista de culturas aporta la información "factual relevante" para "la solución del problema básico". Este es el título del capítulo

penúltimo que con el final, "Sabiduría práctica", integra la última parte del libro y da la solución indicada.

La selección de las culturas que figuran en la revista responde a la doble idea que el Prof. Northrop se ha hecho del problema básico y de la relativa importancia de la participación de las culturas integrantes de la universal en los términos del mismo. El problema básico es el básico de toda una serie de problemas. El primero es el de la conciliación de las dos máximas culturas de América: la de los países iberoamericanos y la de los Estados Unidos. El segundo es el planteado por el antagonismo entre la *Weltanschauung* —porque no de menos se trata, como se verá— de la cultura anglonorteamericana y la cultura germano-soviética —también se verá la unidad de cada uno de estos dos pares. Entre todas las culturas mencionadas interfiere otra que, más propia de los pueblos latinos de allende y aquende el Atlántico, representaría por excelencia la pervivencia, hasta la actualidad, incluso de la más antigua cultura de Occidente: la cultura católico-romana, llevando en sus entrañas más consustancialmente que otra alguna lo más granado y fecundo de la vieja cultura griega. El tercer problema es, pues, el de la síntesis de esta cultura de origen más antiguo y las de origen más moderno entre las de Occidente. La cultura oriental se le presenta desde el primer momento al Prof. Northrop dotada de una mayor unidad que la de Occidente. El primer subtítulo del primer capítulo dedicado a la cultura oriental es "La unidad de la cultura oriental". Lo mismo salta a la vista comparando los simples títulos de los seis capítulos dedicados a *las* culturas occidentales con los tres dedicados a *la* cultura oriental. El contenido de unos y otros y afirmaciones expresas del autor lo confirman concluyentemente. El capítulo sobre la India, el Japón y la China contemporáneos se ocupa con las cuestiones originadas por las influencias occidentales en estos países; con cuestiones, pues, subordinadas al más vasto problema de nuestros días, no internas a Oriente tan específicamente como serían internos a Occidente los problemas antes enumerados. Pero la cultura oriental de que se trata es la del Extremo Oriente. La del Próximo Oriente no entra en la revista más que en cuanto creaciones de él como las religiones teístas son factores de la significación del cristianismo en Occidente y del islamismo en la India. No cabe explicárselo sino conjeturando que el Prof. Northrop piensa que, por lo demás,

a pesar de ser el lugar donde precisamente podrían desarrollarse muy importantes hostilidades de una nueva conflagración universal, el Próximo Oriente sería más pasivo de aquéllas que agente decisivo del desenlace de ésta. En todo caso, la eliminación del Próximo Oriente coopera eficazmente a la unidad de la cultura oriental, y sea la del Extremo Oriente realmente una o lo parezca así por un efecto de la lejanía a que no podría acercarse el occidental más afanoso de hacerlo y mejor pertrechado para lograrlo tanto como a —su nativa cercanía a Occidente, el último problema, el más vasto y que viene a identificarse con el total y básico, es el del encuentro mismo de Occidente y Oriente, entendiendo por este último el que se acaba de puntualizar.

Todos ellos radicarían, en el estrato más profundo, en las *Weltanschauungen* de las culturas nombradas. Por ello es la revista que se pasa a éstas, en un orden determinado por consideraciones parte geográficas, parte históricas, parte doctrinales y parte didácticas, si no siempre explícitas, siempre avizorables —por ello es la revista esencialmente un descendo a los básicos fondos de tales *Weltanschauungen,* ideológicos, afectivos y hasta impulsivos, hay que repetir, por cuanto ninguna *Weltanschauung* es un cuerpo de puros miembros ideológicos, sino que el cuerpo de toda *Weltanschauung* se integra también, y aun más primigenia y decisivamente, de miembros de los géneros del sentimiento y de la "actividad". Y así, el Prof. Northrop desciende a las filosofías, las mismas en parte capital, originarias de las ideas políticas y económicas que caracterizarían a las culturas norteamericana e inglesa; a la filosofía del idealismo alemán, de Kant a Hegel, en la que el Prof. Northrop señala, no una posición renegada por el nazismo, sino extremada por éste, así como continuada por el marxismo, extremado a su vez por el comunismo soviético; a la teología de Santo Tomás y la filosofía de Aristóteles; a la intuición impregnada por una afectiva actitud ante el mundo y la vida en él, si es que no suscitada por esta actitud, que sería común en su intimidad última a las grandes religiones del confucianismo y taoísmo, del budismo e hinduísmo... Tales son los hechos *relevantes* para resolver los problemas planteados, inclusive el básico.

Revista tan imponente, por su objeto, por la información necesaria sobre éste y por el consiguiente volumen —más de

400 entre las 500 no muy pequeñas ni poco densas páginas del original, más de 500 entre las 600 y pico de la traducción, a las que siguen 13 de apretada bibliografía en el original, 15 en la traducción, y en el primero 20 de un índice, indispensable para el manejo de obra semejante, pero que por desgracia no reproduce la segunda—, revista tan imponente está pasada sobre la base de un conocimiento directo y hondo de la cultura occidental, empezando por el de las lenguas interesadas, y del conocimiento más cabal de la cultura oriental que un occidental puede adquirir por medio de traducciones, de la relación personal con eminentes especialistas en materia de culturas orientales, con eminentes intelectuales miembros de estas culturas, y quizá del viaje al propio Extremo Oriente.

El inicial capítulo sobre la cultura mexicana se debe al justo deseo de considerar especialmente una cultura representativa, por su complejidad o riqueza de ingredientes étnicos y vicisitudes históricas, de la cultura indoibérica, es más exacto decir aquí, que con la de los Estados Unidos integra la americana, si no con exclusividad absoluta, sí con mayor volumen y más definido carácter. Pero, además, por su complejidad indoespañola, la cultura mexicana le parece al Prof. Northrop una síntesis ya de elementos peculiarmente afines a lo oriental, que no serían sólo los indios, sino también los españoles, según se dirá, y elementos occidentales, que colocada a la cabeza del cuerpo de la revista ostenta un simbólico valor anticipativo de la gran síntesis de Oriente y Occidente a que aspira a contribuir, como a su objetivo supremo, la obra entera. Dentro de ésta tiene el capítulo, por lo demás, índole única: es el único, en efecto, en que se insertan, entre sendas referencias, inicial y final, al comienzo y el término de un viaje del autor, las consideraciones históricas y doctrinales, que todos los demás capítulos constituyen el contenido, sin más que alguna alusión incidental y ambigua a otros viajes del autor; y es el único capítulo cuyo contenido es el complicado desarrollo de la significación de un espectáculo tan particular como el de las cuatro figuras, de Quetzalcóatl, Las Casas, Platón y Buda, que el viajero contempla en lugares cardinales del primer patio de la Secretaría de Educación Pública, sin que el capítulo pierda nunca enteramente su índole de parte de un "diario de viaje de un filósofo". En suma: "A medida que el *Sunshine Limited* describe su sinuosa ruta de regreso al mundo angloamericano

acude a nuestra mente la idea de que, si bien, la cultura de los Estados Unidos sigue siendo tan abierta, vital y amplia como antes, de su vecino del Sur puede llegarle, si los hombres se conducen con cordura, algo que se necesita apremiantemente: una vivificación de la imaginación y del espíritu, una profundización de los sentimientos y de las emociones, un enaltecimiento del sentido de la belleza y una sensación de seriedad, vitalidad, integridad y realismo en las formas y prácticas arquitectónicas, políticas y religiosas. Tal es el significado que para los Estados Unidos y el resto del mundo tiene la rica cultura de la América Latina de la que México es un ejemplo representativo y acaso el más sobresaliente, una cultura que reviste caracteres más críticos por el hecho de ser más compleja, variada y madura, aunque menos eficiente, en cuanto a los sistemas puramente modernos, que la de los Estados Unidos, y al mismo tiempo, una cultura en que las ideas, la vida, la filosofía y el arte se hallan más íntimamente relacionadas, una cultura, además, que, cuando se escudriña hasta llegar a sus diversas fuentes, nos ayuda a ver, como jamás lo hiciéramos, así la fuerza como las flaquezas de los valores angloamericanos, y que nos sirve a la vez como vehículo y puente en relación con la Europa Latina y Asia" (103). En general, la fusión de las culturas latina y angloamericana, con todos los problemas del panamericanismo, se le reduce al Prof. Northrop en último término a una fusión "similar" al establecimiento de la relación entre Oriente y Occidente, (cf. 557). La cultura específicamente española, que en el *Encuentro* aparece únicamente en referencias incidentales, representa para el Prof. Northrop, siguiendo a Salvador de Madariaga, "el principio de la pasión" (95 s.), y por este principio se vincula con lo oriental, según se dirá aún.[3]

Acaso sea ilusión provocada por la idea de la nacionalidad del Prof. Northrop, pero se antoja que el capítulo dedicado a los Estados Unidos es, con su análisis de la Constitución y de la evolución de los dos grandes partidos políticos en rela-

---

[3] Este capítulo sobre México merece de éste un estudio aparte, detallado, que no puede hacer el presente trabajo, cuya atención debía de antemano dirigirse exclusivamente al significado total del *Encuentro*. Por lo demás, las referencias a México no se quedan en él. Véanse especialmente, lo que deben las primeras páginas del capítulo "El significado de la civilización occidental" a Alfonso Reyes y Edmundo O'Gorman y la nota siguiente de este trabajo.

ción con la evolución económica, el más logrado de la obra. En todo caso, es aquel en que más insistentemente se manifiesta un rasgo del espíritu del autor que se podría llamar la ironía crítica: mientras que en el resto de la obra, donde no deja de aparecer, lo hace sólo más incidentalmente, en este capítulo se extiende por pasajes enteros. No éstos solos, sin embargo, hacen del capítulo un texto relevante entre los crecientemente numerosos en que practican una crítica de su propio país ejemplarmente aguda y libre los más distinguidos intelectuales de Norteamérica. Fiel con la misma agudeza y libertad a los hechos históricos, el capítulo retrotrae, en sustancia, la cultura de que trata a sus fuentes europeas. "Ahora tenemos ante la vista las suposiciones que definen la idea del bien en la cultura tradicional angloamericana de los Estados Unidos. Son las siguientes: 1) La doctrina religiosa egocentrista y subjetiva del protestantismo y la doctrina política individualista, basada en Descartes y Malebranche y en la concepción lockeana de la persona como sustancia mental, y 2) La teoría económica del *laissez-faire* formulada por Adam Smith y Jevons, que se apoya, a su vez, en Locke, Hume y Bentham", (192). Pero los Estados Unidos habrían desenvuelto semejantes suposiciones en forma menos feliz que Inglaterra, cuyas son también, aunque en conjunción con otras muy diferentes. "No deben pasarse por alto los méritos de la interpretación que han dado Mill y los ingleses a la cultura democrática perfecta. En ella se combinan dos elementos contrarios, que, en los Estados Unidos, a causa de su ideología lockeana y jeffersoniana, tienden a combatirse recíprocamente, a saber: 1) Un estímulo a la idiosincrasia individual y a la desviación de tipo del grupo mayoritario, protegido no sólo por la ley, sino por los sentimientos primigenios del pueblo, y 2) El deseo, por parte de todos los individuos, de afrontar las cuestiones sociales y participar en su solución, mediante la acción del gobierno nacional y la intervención personal en el mismo, consideradas como un bien positivo. No es inexacto decir que en la Gran Bretaña existe, al menos en ciertos aspectos, una mayor apreciación y protección de las diferencias o idiosincrasias de los individuos, combinadas con un mayor sentido y respeto en lo que atañe a la acción social y gubernamental consideradas como un bien positivo. En los Estados Unidos, por el contrario, se propende a considerar extravagante al individuo que no se ajusta al tipo

común y a pensar que la acción social y gubernamental sólo puede lograrse a expensas del bien ideal, que es la completa libertad e independencia del individuo", (178 s.). Los Estados Unidos estarían más lejos que Inglaterra de una de las síntesis parciales de la gran síntesis total que constituye el ideal supremo a promover el logro del cual se endereza la labor entera del Prof. Northrop.

Sin embargo, tampoco Inglaterra incorpora todas las síntesis parciales requeridas por la gran síntesis total, ni, por ende, mucho menos ésta. La cultura inglesa tiene una base que se encuentra a un nivel histórico mucho más hondo que el de todo lo específicamente moderno, pues que se remonta hasta el fundamento griego de la cultura europea, a través de la Cristiandad medieval y, por lo que se refiere particularmente a Inglaterra, de la interpretación de Aristóteles dada por Hooker en las circunstancias postmedievales del siglo XVI inglés. Pero ni esta base, que vincula a Inglaterra con la cultura católico-romana, más propia de los pueblos latinos, ni siquiera la otra base más moderna, antes indicada, bastan ya para erigir el nuevo edificio urgentemente necesitado por el mundo. "Aunque los ingleses han enfocado uno de los problemas básicos del mundo occidental contemporáneo —el de relacionar a Locke con Aristóteles—, no le han resuelto ni mucho menos, pues las hipótesis lockeanas iniciales del mundo moderno y las premisas aristotélicas básicas del mundo medieval se contradicen entre sí, y las cosas contradictorias no pueden conciliarse con un simple abrazo; sólo es posible resolverlas sustituyéndolas con una nueva filosofía que contenga los méritos de ambas sin contradicción. Por otra parte, ni Locke ni Aristóteles deben ser aceptados, puesto que la experiencia ha demostrado que ambos son inadecuados: Aristóteles, a causa de la incapacidad de su ciencia y su filosofía para explicar los modernos hechos experimentales y la distinción epistemológica entre los factores sensoriales y los factores matemáticos de la naturaleza, distinción que sacaron a luz Galileo y Newton; Locke, debido a la contradicción interna. . . que se advierte en su teoría y que se pone de manifiesto en el hecho de que la teoría de las ideas que acarrea su doctrina de la intención de las sustancias materiales y mentales despoja de todo sentido a la noción de dichas sustancias", (261). Con la crítica resumida en estas últimas palabras, desarrollada en otros pasajes

del *Encuentro* con la minucia requerida, queda minada definitivamente también la base principal de la cultura norteamericana. "Todo hace pensar que es menester superar a Aristóteles y Locke si quiere lograrse un criterio adecuado del bien para el mundo occidental contemporáneo. Esto es precisamente lo que pretenden haber conseguido los expositores de la tradicional cultura alemana, derivada del idealismo de Kant, y los de la cultura rusa contemporánea, basada en Marx y en los sucesores hegelianos de Kant", (262). Con estas palabras transita el *Encuentro* del capítulo dedicado a la cultura inglesa, que en definitiva reitera la idea ya tradicional de ella como un equilibrio —idea que quizá se limita a aplicar a la propia Inglaterra la del "equiliprio del poder" aplicada por este país a la política europea y mundial—, a los capítulos dedicados a las culturas alemana y soviética.

El primero de los dos es quizá el más vigoroso de toda la obra. En contra de cierta tendencia generalizada en la Historia de la Filosofía a considerar a Fichte y a Schelling como intermediarios entre Kant y Hegel de menor significación que el iniciador y el "culminador" del idealismo alemán, es singularmente notable el énfasis con que el Prof. Northrop muestra la importancia decisiva de Fichte en la elaboración de las ideas directrices de la cultura alemana hasta el nazismo inclusivamente. En general, el Prof. Northrop señala, casi habría que decir denuncia, con gran energía, la continuidad entre el idealismo alemán y el nazismo, contra el más corriente ver en este último una negación de la cultura idealista de la Alemania clásica. "Debido a que la cultura, no ya de los comunistas rusos, sino también de la Alemania del Kaiser y de Hitler, se basa, en una idea del bien definida por Kant o sus sucesores filosóficos, tanto los alemanes como los rusos consideran definitivamente inadecuadas y caducas las culturas democráticas de Inglaterra, Francia y los Estados Unidos, fundadas en la filosofía prekantiana de Descartes, Locke, Hume, Bentham y Mill. Y debido también a que Kant y los postkantianos se preocupan de los factores formales, racionales y matemáticos del conocimiento científico y. . . ofrecen una nueva teoría de la moral y la religión, los alemanes y los rusos entienden que su cultura es superior, en lo científico y en lo moral, a la de sus vecinos occidentales. Esto debe hacer evidente asimismo que la oposición a las democracias no se limita a los fascistas del siglo

xx, sino que caracterizaba también a la Alemania del Kaiser y sus predecesores", (265). Pero "debido en no escasa medida a la moderna filosofía moral idealista, que partiendo de la *Crítica de la razón práctica* de Kant situó las exigencias prácticas de la voluntad, en nombre de la moral y la religión, por encima de la influencia moderadora de los hechos empíricos y de la teoría científica experimentalmente comprobada, la inteligencia del pueblo alemán se ha convertido frecuentemente en esclava de su voluntad, en lugar de hacer que su voluntad y energía sirvieran de expresión a una filosofía científicamente fundada y sometida al influjo moderador de la realidad, con sus consecuencias y valores culturales menos azarosos, más dignos de confianza y no por ello menos imaginativos y ricos. En realidad, el caso es mucho más grave por el hecho de que en la *Crítica de la razón práctica* de Kant y en la reducción que hizo Fichte incluso del conocimiento teórico a la razón práctica, esta prioridad de las exigencias prácticas y de la voluntad sobre la inteligencia y la razón fué formulada en nombre de la misma razón. Cuando la propia razón liberta así a la voluntad del control de un raciocinio moderado por la evidencia empírica y las teorías científicamente comprobadas de las ciencias naturales, no puede sorprender que un pueblo en otros aspectos inteligente permita que la apelación demagógica a las exigencias intuitivas de sus miembros y a sus voluntades obnubile su inteligencia y lance algunos de los mejores productos de su cultura al destierro o a la hoguera. En Alemania vemos lo que acontece cuando un pueblo funda la moral o la religión sólo en ellas y reduce toda la filosofía a una filosofía moral, basada en supuestas 'exigencias prácticas necesarias', convirtiendo en siervas suyas incluso a la ciencia y a la filosofía de la naturaleza", (290, s.).[4]

El capítulo "El comunismo ruso" culmina en una crítica que trata de mantenerse en el fiel entre los fundamentales errores y las aportaciones capitales del mismo. El más amplio e

[4] Es interesante para México la referencia a este país que se hace en el capítulo sobre Alemania (294 s): en 1880 se hizo un intento frustráneo para reemplazar el positivismo por el Krausismo en la enseñanza oficial, según redescubrió Leopoldo Zea en su obra sobre el positivismo en México; el Prof. Northrop concluye: "no obstante la decadencia del positivismo, en México no se ha considerado seriamente el idealismo alemán como criterio de acción social o de política educativa".

importante de aquéllos estriba en la confusión, cometida ya en el "paso de Hegel a Marx por conducto del materialismo de Feuerbach", entre los cuatro diferentes sentidos siguientes de la palabra "materialismo": "1) El materialismo en el sentido de la concepción realista y antipositivista de la naturaleza... 2) La teoría dialéctica del desarrollo... 3) La relación entre el hombre fisiológico y la naturaleza física... 4) ...el desarrollo dialéctico de los convenios e instituciones legales y culturales, según han sido constituídos y regulados por las relaciones económicas de la producción". "La confusión comienza cuando los puntos 1 y 3 se combinan con el 2, pues a ello equivale combinar el materialismo de Feuerbach, 1 y 3, con la dialéctica de Hegel, 2. Cuando Marx hizo esto se atribuyó a la naturaleza un proceso dialéctico de desarrollo absolutamente opuesto a cuanto había sido indicado por las teorías concretamente postuladas y experimentalmente comprobadas de los investigadores consagrados a las ciencias naturales. En efecto, en ninguna de las teorías de éstos —Newton, Maxwell, Gibbs, Einstein o Max Planck— se presenta la naturaleza como obedeciendo a la dialéctica de Hegel. Así, en este punto básico, como ha demostrado Sidney Hook,[5] la teoría filosófica comunista es inequívocamente falsa. Sin embargo, a no ser que se presente como cierta esta falsa concepción de la naturaleza, no se tiene la tesis básica de la filosofía marxista, es decir, el materialismo dialéctico. El error se agrava y la confusión se acrecienta cuando Marx combina los puntos 1, 2 y 3 con el 4, es decir, cuando el materialismo dialéctico de la naturaleza se combina, si es que no llega incluso a identificarse", con el desarrollo dialéctico del punto 4. "Sin la falsa identificación de la dialéctica con el carácter ontológico básico de la naturaleza, la dialéctica de Marx no sería una dialéctica materialista, en vez de ser la vieja dialéctica idealista hegeliana, y sin la identificación de su dialéctica materialista con el desarrollo dialéctico de la estructura económica de la sociedad, Marx no obtendría su determinismo económico", (330 s.). "Así, pues, existen muchos eslabones débiles y no pocos vacíos inequívocos en la supuesta 'necesidad' " (332), remacha el Prof. Northrop, aludiendo al segundo de los errores anunciados, que no por

---

[5] Este nombre es de peso por ser el del representante intelectual del materialismo en los Estados Unidos más destacado de nuestros días.

albergarse en el punto 2 de los anteriores, deja de merecer que se lo ponga aparte. Es la "falacia culturalista", que identifica lo que *debe ser* con lo que *es* en el presente o será igualmente en el futuro y que se remonta a Kant, Fichte y Hegel y en la actualidad no es en modo alguno exclusiva de los marxistas, sino de todos los que pretenden sacar de los *hechos* sociales las *normas* colectivas, pero sí muy propia de aquéllos, (cf. 328). Esta falacia tiene como consecuencia que el ser humano se vea "atrapado en un desarrollo cultural absolutamente determinista" (327), que el hegelianismo en general concibe como un desarrollo dialéctico y el marxismo en especial interpreta como debiendo "llegar necesariamente sólo a la etapa final que prescribe la descripción marxista del Estado comunista post-revolucionario" (329). "Sin embargo, el más ligero examen del carácter de la lógica de la dialéctica prueba que no existe en ella semejante inevitabilidad que relacione las condiciones presentes con las futuras. De la negación de una tesis actual no se obtiene una antítesis específica, sino, por lo menos, un número finito y probablemente infinito de antítesis. Y de una antítesis específica que se alza contra su tesis anterior existen, cuando menos, varias teorías que pueden proporcionar una síntesis", (329). En particular, subraya materialmente el Prof. Northrop, "*Rusia es lo que es hoy no porque hubiera ninguna necesidad de que fuese así, sino, en gran parte, porque... los jefes de la revolución rusa aceptaron la teoría filosófica especulativa de Marx, y sirviéndose de la persuasión o de la fuerza hicieron que los demás la aceptaran, construyendo de acuerdo con ella la acción política y las instituciones culturales*", (329). Pero hay también las anunciadas aportaciones. "La primera es la demostración de que, pese a todas las debilidades de la dialéctica, al enfocar la historia y el desarrollo de las instituciones culturales, y al hacer las predicciones al respecto, se logra la máxima efectividad prestando atención a la forma en que un conjunto de suposiciones teóricas implícitas en las instituciones económicas, políticas y religiosas de una etapa dada de la historia occidental es negado en todo o en parte por el advenimiento de alguna teoría filosófica posterior", (333). Estas palabras formulan lo que pasó, por ejemplos máximos, "cuando Santo Tomás de Aquino hizo que el catolicismo abandonara los fundamentos filosóficos de San Agustín y Platón para aceptar los de Aristóteles" y "cuando los descubrimientos

de Galileo y Newton en la física obligaron a cambiar los fundamentos filosóficos de la cultura del mundo occidental, sustituyendo la filosofía de Aristóteles y Santo Tomás por la de Descartes y Locke", (333). Las mismas palabras formulan también, no es infundado añadir, una porción importante del método del propio Prof. Northrop. La "segunda contribución de los marxistas consiste en la importancia que dieron, siguiendo a Feuerbach, al carácter empírico, físico y fisiológico de la naturaleza y del hombre... Ya era hora de que la teoría política y económica, al concebir al hombre, lo tratara como una criatura dotada de un cuerpo y que necesita proveer a su sustento con el fin de conservar su existencia", (334). Por todo lo cual concluye el capítulo, en grave tono admonitorio: "De una cosa podemos estar seguros. Gracias, en gran medida, a Carlos Marx y a los incontestables éxitos de la Rusia comunista contemporánea, aunque no se deba totalmente a estos factores, el pueblo de las modernas culturas democráticas tendrá que desarrollar una nueva filosofía que sirva de base y de orientación a sus sistemas democráticos, definiendo a la vez una nueva idea del bien que, por ajustarse a los aspectos corporales y teóricamente científicos de la naturaleza del hombre, así como a los aspectos sensoriales y a los positivistas humeanos, aplique directamente y sin tardanza el conocimiento científico a los materiales de la naturaleza, con el objeto de satisfacer pródigamente las necesidades de la generalidad de los hombres. En caso contrario, lo harán por nosotros los comunistas de Marx", (337).

La cultura católica romana no sólo ha seguido siendo la de "los países predominantemente católicos del Sur de Europa y en América Latina", (339). Vive en nuestros días una revigorización y hasta una extensión de su influencia sobre territorios distintos de los mencionados. Hay "el persistente influjo que el Papa ejerce... en la política del resto del mundo occidental", *(ib.)* "Nos encontramos con el aumento constante de la influencia y del número de los católicos en la cultura de los Estados Unidos", *(ib.)*. "Tenemos el neotomismo", *(ib.)*, que ha logrado una penetración digna de nota de esos mismos Estados Unidos. En ellos también "hemos tenido el movimiento completamente independiente en favor de un retorno a la filosofía tomística y aristotélica, como medida de la teoría jurídica y de la política educativa, que han dirigido el rector String-

fellow Barr y el decano Scott Buchanan, del Colegio de San Juan, y el profesor Mortimer Adler y el rector Robert M. Hutchins, de la Universidad de Chicago", *(ib.)*. Y "un fenómeno análogo se advierte en Inglaterra", permitiendo al Prof. Northrop incluir en él hasta los nombres de T. S. Elliot y Aldoux Huxley, (339, s.). Impresionado por todos estos hechos, procede el Prof. Northrop a un examen detenido de su significación, que le lleva, naturalmente, a descender hasta la historia de la filosofía griega. El resultado postrero y más prometedor es reconocer en la cultura católica "un ejemplo, realizado con materiales griegos y medievales, de la manera en que podían conectarse los actuales sectores desorganizados y fraccionados del conocimiento humano. . . La cultura católica pone de manifiesto cómo la ciencia matemática y natural, al ser articulados y sistematizados teóricamente sus hechos, da origen a la filosofía, y cómo esta filosofía, cuando se establecen ciertas identidades, da significado técnico y justificación empírica válida para todos, puesto que se halla determinada científicamente, a los asertos de la religión y la moral occidental, y cómo éstas, a su vez, y la ciencia y la filosofía de la que emanan, engendran, al ser aplicadas, las artes occidentales de la poesía, la pintura, la música, la escultura y la arquitectura y la política gubernamental y eclesiástica en su carácter normativo, así como la ingeniería y la tecnocracia, definiendo, por tanto, no sólo los instrumentos por medio de los cuales pueden alcanzarse determinados fines, sino también la propia meta ideal", (381).

Tal es la revista pasada a Occidente, en el apretado resumen de los hechos más relevantes para la resolución del problema básico que van sumándose impuesto por la desproporción entre el volumen de la obra y el de este trabajo, y que si justificado por esta imposición, no puede dar idea, ni siquiera remota, de lo variado y denso de la información y de los análisis, que son, no se pase por alto, el fundamento de las conclusiones. Los más relevantes hechos resumidos poseen un significado conjunto y predominante sobre toda discrepancia, pero. . . Queda Oriente. Mas la mayor unidad con que la cultura oriental se presenta al Prof. Northrop y la inexistencia de hechos tan discrepantes como aquellos a que pasó revista la de la cultura occidental, son una misma cosa: por eso no hay en el *Encuentro* una revista de la cultura de Oriente análoga a la pasada a la de

Occidente, sino que el estudio de la cultura oriental se plantea desde el primer momento, puede decirse, en su significado unitario, para permanecer prácticamente en él. Ahora bien, ambos significados unitarios, el de la cultura occidental y el de la oriental, se hallan tan íntimamente relacionados con la solución misma del problema básico y esta solución con el contenido más esencial de la *Lógica* del Prof. Northrop, que resulta ahorrativo para la economía de este trabajo ocuparse juntamente de ambos significados, de la solución y del mentado contenido.

II

EL METODO

La Lógica es una colección de trabajos de diversa extensión y carácter dados a conocer anteriormente en distintos lugares por diferentes motivos circunstanciales, más o menos modificados algunos, completados con otros escritos *ad hoc* y puestos todos en cierto orden, para lograr un cuerpo de doctrina que resulta realmente mucho más sistemático y completo de lo que parecería posible a la simple idea de una composición semejante. Si el resultado es el que es realmente, se debe no sólo a los complementos, modificaciones y ordenación, sino ya al hecho de que los trabajos recogidos fueron respondiendo al insistente interés profesional del Prof. Northrop por la filosofía de las ciencias, así naturales como humanas, al interés no menos insistente de los sabedores de la competencia del Prof. Northrop en esta materia por conocer su opinión sobre distintos puntos de ella, y al progresivo perfeccionamiento y reiterada presencia en los trabajos recogidos y en los escritos para completar éstos de un núcleo de ideas capitales. El resultado es francamente feliz: en lugar de un libro de texto más, si más sistemático, y quizá sólo más superficialmente sistemático, también de meras generalidades, es una serie de análisis y síntesis mucho más concretos con las ciencias mismas y por ello mucho más adecuados para dar un conocimiento filosófico preciso, cercano, de éstas. Ni siquiera las repeticiones, inevitables dados el origen y la composición del volumen, resultan superfluas: contribuyen a perfeccionar también en el lector la recepción de aquel núcleo de ideas y a inculcárselo, además de que las

mismas ideas resultan iluminadas desde diversos ángulos al presentarse en medio de contextos diferentes.

Tal núcleo de ideas está constituído, ante todo, por una distinción que representa el marco dentro del cual resulta encuadrado el resto del núcleo. Es la distinción, en toda investigación plenaria, de tres etapas: 1) el *análisis del problema que* da origen y sentido a toda investigación; 2) la *recolección de los hechos* relevantes para resolver el problema; 3) la *teoría* deductiva que aporta la solución. (*L.* 28 s.). Una segunda idea nuclear es la de que hay tres grandes clases de problemas *lógicos* o de pura "consistencia lógica", problemas *de hecho* o de conocimiento de lo que *es* y problemas *de valor* o de determinación de lo que *debe* hacerse. (*L.* 19 s.). Una tercera idea nuclear es la de que a cada etapa de las enumeradas corresponde un tipo de método o métodos: a la primera, un método de *análisis* de los problemas; a la segunda, el método *baconiano* de observación e inducción; a la tercera, los métodos de constitución y verificación de las diferentes clases de *teorías* deductivas que hay. (*L.* 30 y *passim*). El conjunto de aquella distinción y las últimas ideas representa algunas novedades importantes, sobre todo, quizá, en los Estados Unidos. En conjunto y ante todo, un programa contrario a la idea de la "unidad del método científico", muy generalizada entre los filósofos y científicos de Norteamérica, a diferencia de la filosofía europea, conocida y valorada por el Prof. Northrop como no parece serlo por todos sus colegas compatriotas, hasta en sus manifestaciones más recientes, tal el existencialismo, que ha profundizado hasta lo ontológico la distinción entre lo humano y lo natural ya asentada por las filosofías de las ciencias del espíritu o de las ciencias de la cultura; y a diferencia, también, de la filosofía hispano-americana, que sigue preferentemente las direcciones señaladas por estas filosofías europeas. Con la distinción entre lo humano y lo natural está muy íntimamente relacionada la distinción entre problemas de hecho y problemas de valor, que el Prof. Northrop defiende, con las filosofías de los valores, contra la tendencia de otras y de distinguidos cultivadores de las ciencias humanas en su país a buscar en los hechos las normas de la conducta humana, principalmente de la colectiva. Pero lo más propio del Prof. Northrop es, sin duda, la distinción sistemática de las tres etapas con sus correspondientes métodos y singularmente de la primera, el análisis del pro-

blema, que con ser literalmente fundamental, como muestra en forma impresionante el Prof. Northrop con un ejemplo superilustre de la historia de la ciencia, el análisis del problema del movimiento por Galileo, no había merecido de los lógicos la atención que se le debía,[6] que corresponde a su segunda etapa. La "aporética" de Hartmann corresponde a la reformulación, al cabo de la segunda etapa, de la formulación del problema en que acaba también la primera.

Precisamente en la distinción de las etapas y de los problemas de hecho y de valor estriba el vínculo fundamental entre el *Encuentro* y la *Lógica*. "*La regla que gobierna la primera etapa de una investigación* puede enunciarse como sigue: *La situación problemática debe reducirse a la situación factual relevante.* Por situación problemática se entiende la situación que engendra el problema que inicia la investigación. Por situación factual se entiende la situación que contiene los hechos relevantes a que conduce el análisis del problema... La regla se aplica también al análisis de los problemas de valor en la filosofía moral y las porciones normativas de las ciencias sociales... Queda por demostrar la aplicación de esta regla a los problemas de valor, considerando el análisis de un problema específico de valor donde se aplicó la regla. Tal aplicación ocurre en *El Encuentro de Oriente y Occidente...*, del autor. Esta última investigación se ocupa con el problema de valor más urgente de nuestros días—el problema de resolver los conflictos ideológicos normativos que amenazan la paz del mundo. El primer capítulo, correspondiente a la primera etapa de la investigación, indica cómo un análisis de este problema normativo conduce a la específica información factual que hay que determinar antes que pueda darse una eficaz discusión ulterior del problema... Los capítulos II a XI del *Encuentro de Oriente y Occidente,* que representan la segunda etapa de la investigación, llevan a cabo la determinación de estos relevantes hechos por medio de métodos que son tan inductivos y baconianos como lo

[6] Es significativo que N. Hartmann, en sus *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* coloque la "fenomenología" antes de la "aporética", tras las cuales viene también en él la "teoría". El Prof. Northrop tiene razón en enseñar que es un problema lo que da origen y sentido a toda investigación y a toda "fenomenología", que corresponde a su segunda etapa. La "aporética" de Hartmann corresponde a la reformulación, al cabo de la segunda etapa, de la formulación del problema en que acaba también la primera.

permite la materia... El capítulo XII, la tercera etapa de la investigación en *El Encuentro de Oriente y Occidente,* debido a la más precisa información puramente factual que proporcionó la segunda etapa, baconiana, de la investigación, logra arrinconar el inicial problema de valor en una cuestión de hecho susceptible de una respuesta precisa y empírica. Lo que importa advertir acerca del análisis del problema de valor en *El Encuentro de Oriente y Occidente* es que tan pronto como el análisis condujo a la relevante información factual necesaria para comprender claramente el problema, la cuestión inicial, que empezó por presentarse como una cuestión de valor a la que no parecían aplicarse los métodos científicos, resultó trasformada, tan pronto como se tornó más evidente y precisa la formulación de la dificultad básica, en una precisa cuestión de hecho que podían responder y respondieron los métodos científicos y la demostración científica". (*L.* 30 ss.).

"La segunda etapa de la investigación llega a su fin cuando los hechos señalados por el análisis del problema en la primera etapa son directamente aprehendidos por observación, expresados en términos de conceptos, con significaciones denotativas cuidadosamente controladas, por descripción y sistematizados por clasificación. Lo que importa advertir es que la segunda etapa de la investigación empieza con el hecho aprehendido directamente y termina con el hecho descrito. No hay que confundir estos dos sentidos del hecho. Sólo el hecho en el primer sentido es un hecho independiente de todo concepto y teoría. El hecho descrito es un hecho subsumido bajo conceptos y en la misma medida bajo alguna teoría". (*L.* 35). Esta última frase sugiere que todo concepto es teoría o forma parte de una teoría; la recíproca no es precisamente menos exacta: toda teoría se reduce a conceptos como a las últimas unidades de su composición. *(L. passim).* En total y en rigor, los conceptos representan los órganos o instrumentos últimos de las tres etapas: ya el análisis del problema los implica, como es obvio; y la distinción entre hecho aprehendido directamente y hecho descrito es más "teórica" que "práctica": en la práctica, desde el momento en que se empieza a aprehender hechos se empieza a conceptuarlos, aun admitiendo la posibilidad de aprehender hechos sin conceptuarlos, sobre lo que se volverá. Mas si los conceptos representan los órganos o instrumentos últimos de las tres etapas, una clasificación exhaustiva de todos

los conceptos habidos y por haber representará a su vez una clasificación de todas las realidades asequibles en alguna forma al hombre—si a éste le es posible conceptuar todo lo que le sea asequible, sobre lo que también se volverá. La *lógica* del Prof. Northrop aporta una clasificación de los conceptos y de las realidades, que sería de todas las asequibles en alguna forma al hombre, si no fuese por la limitación que se señalará.[7]

III

La solución

VEAMOS, pues, cuál es la "respuesta precisa y empírica" "que podían responder y respondieron los métodos científicos y la demostración científica" al problema básico del *Encuentro* y a los basados en él. Pero antes es indispensable decir algo que sólo después de la exposición de las ideas nucleares de la *Lógica* es posible decir, a saber, en qué consisten el significado unitario de la cultura occidental y el de la oriental: el primero, en haber atendido al componente teorético de la realidad y haberlo desarrollado con insistente y voluminosa preferencia sobre el componente estético; el segundo, en la preferencia contraria, pero igualmente voluminosa e insistente, por el componente estético; hasta el punto de poderse afirmar que la de Occidente es una cultura fundada en el teorético y la de Oriente una cultura fundada en el estético. El continuo indiferenciado es lo que serían el "jen" del confucianismo, el "tao" del taoísmo, el "Nirvana" del budismo y el "Brahm" del hinduísmo (475), en suma, *el* Objeto de la religiosidad oriental en sus principales variedades "confesionales" o el fundamento último de la cultura oriental toda, mientras que en la occidental ha llegado a ser Dios, en la teología y filosofía, el objeto de un concepto o de conceptos teoréticos, postulativos, e incluso crecientemente tales. En el continuo estético indiferenciado "las diferenciaciones surgen y desaparecen. . . esta aparición y desaparición de las diferenciaciones, para ser sustituídas por nuevas cualidades transitorias, es lo que da origen a la secuencia de los datos sensoriales asociados. . . Y precisamente esta secuencia de las dife-

[7] Dado que la clasificación define, como se va a ver, los conceptos por sus objetos, resulta una trasposición, en términos de conceptos, de una *Gegenstandstheorie.*

renciaciones asociadas es... el tiempo. Pero el *continuum* estético indeterminado no se encuentra en esta secuencia temporal, sino que abarca dentro de sí esta secuencia y el ir y venir de sus datos sensoriales asociados... Por tanto, el *continuum* estético indiferenciado es intemporal. A ello se debe que... aun siendo un particular y no un universal lógico con subsistencia inmortal postulada, sea, a pesar de todo, inmortal... Debido a que es la fuente de todas las diferenciaciones, dando origen a ellas cuando nacen y recibiéndolas en su seno cuando mueren, el *continuum* estético es la gran madre de la creación... creatividad sin esfuerzo, diversificada hasta lo infinito..." (445 s.): en conclusión, el continuo estético indiferenciado tendría los más clásicos atributos de la Divinidad. En cambio, "existe un componente teorético de la naturaleza de las cosas que es último, real e irreductible... la tradición de todas las religiones teístas... identifica lo divino... con el elemento invariable de dicho componente teorético", (616). "Nuestra exposición de la ciencia y filosofía de Aristóteles nos ha obligado a tratar cuestiones técnicas y abstractas; pero eso no es nada en comparación con el tecnicismo y la árida abstracción de la teología de Santo Tomás... Se ha dicho que sólo cinco hombres comprenden la teoría de la relatividad de Einstein. Así y todo, esa teoría resulta sencilla si se compara con la abstracción, los tecnicismos, las distinciones y las ramificaciones de la teología de Santo Tomás", (378). Las únicas excepciones dignas de nota a este creciente "teoreticismo" de Occidente las aportarían los ingleses, los españoles e hispano-americanos y el impresionismo y el arte de la norteamericana Georgia O'Keefe, que con su filosofía de las diferenciaciones del continuo estético centrada en torno a Hume (395 ss.), pero que se remontaría hasta Hobbes (454), con su principio de la pasión (480, 589) y con su pintar las cromáticas entre aquellas diferenciaciones o el continuo estético diferenciado en su aspecto propiamente tal o visual (395 ss.), respectivamente, serían lo más oriental de la cultura occidental. Pues bien, las culturas norteamericana e inglesa deben reemplazar su básico individualismo espiritualista, lockeano, por una concepción del ser humano más conforme con su corporalidad y su "socialidad", lo primero en el sentido del feuerbachismo de la cultura soviética y lo segundo en la dirección iniciada por Inglaterra y seguida por ésta con la creciente decisión que representaría el triunfo

de los laboristas en las últimas elecciones (261 s.); iniciada a su vez por los Estados Unidos con el rooseveltiano *New Deal* (194 ss.) —y seguido por ellos con la creciente decisión que representaría la reciente victoria del Sr. Truman, ha de pensar actualmente el Prof. Northrop. La cultura alemana debe hacer de la ciencia mayor caso que el de criticarla teoréticamente para reducirla y someterla a la voluntad pura, a cuyo primado debe renunciar. La cultura soviética debe sustituir su dialéctica determinista por una dialéctica de *las* posibles antítesis a cada tesis y *las* posibles teorías sintéticas de cada par de tesis y antítesis, y retroceder a Feuerbach, es decir, contentarse con haber dado "al carácter empírico, físico y fisiológico de la naturaleza y del hombre" la importancia que le ha dado, pero desmontando la "superestructura" específicamente "comunista" que ha erigido encima. La cultura católico-romana debe abandonar a Aristóteles y a Santo Tomás, como las culturas inglesa y norteamericana a Locke, por hallarse estos tres mentores refutados y superados por la ciencia. La cultura occidental toda debe hacer todo esto en acatamiento a la ciencia moderna, que representa el cultivo o culto más alto y más fundamental, a la vez, del componente teorético de la realidad; avanzando, como hacia la meta última de tal cultivo o culto, hacia una teología fundada en la ciencia de nuestros días, como lo estuvo en la de los suyos la teología de Aristóteles y Santo Tomás. Pero la cultura occidental toda debe, más que nada, integrar su atención, no prestándola tan preferentemente como ha hecho hasta hoy al componente teorético de la realidad, sino prestándola en el mismo grado al estético, según han empezado a hacerlo formas del arte contemporáneo como las antes mencionadas y según propugnan que se haga movimientos como el creciente entre relevantes personalidades e instituciones de los Estados Unidos a favor de la educación humanista en general y estética en particular. Y, como justa y final contrapartida, la cultura oriental debe integrar su atención en la dirección inversa, no limitándose a la absorción extática en el continuo estético indiferenciado, sino rindiendo culto y cultivo también al componente teorético de la realidad, a la manera de la cultura occidental. En fórmula de máximas concreción representativa y concisión: (Feuerbach + laborismo y "neotratismo" + dialéctica "posibilista" + teología fundada en la ciencia de nuestros días = cultivo y culto debido del componente teorético)

+ cultivo y culto debido del componente estético = solución de los máximos conflictos del mundo actual —según el modelo, corregido y aumentado, del mestizaje vital-cultural de lo indio y lo español, esto con lo que tiene de pasional y de católico-romano, en la América representada por México. Tal es la "respuesta precisa y empírica" "que podían responder y respondieron los métodos científicos y la demostración científica".

En ella, "la solución al problema básico" es una solución básicamente religiosa, porque básicamente religioso es el problema mismo. Las más antiguas y las más radicales aún de las diferencias culturales entre los hombres son las de religión: diferencia con las religiones es la irreligiosidad misma. De ello se da perfecta cuenta el Prof. Northrop. "Es evidente que si se quiere mejorar no sólo en la India, sino también en Occidente, los conflictos y los prejuicios raciales y religiosos de este mundo, debe llevarse a cabo una reforma mucho más profunda que la que se produjo al surgir el protestantismo con respecto a la suficiencia y autoridad de los asertos de las religiones teístas. Una de las principales causas de los males de nuestro tiempo tiene su origen en muy altos lugares", (529 s.). "Toda tentativa seria por eliminar las actuales causas de guerra debe concentrarse en las raíces de la religión cristiana y del idealismo occidental, y... las presuposiciones de ambos deben ser confrontadas con la teoría inmediatamente aprehendida, lógicamente inferida y científicamente comprobada, a fin de que la verdad que contienen, válida para todos y en todas las circunstancias, pueda separarse de la falsedad que tiene un origen puramente limitado, transitorio, histórico, de tribu", (545). "Ha de renunciarse a las pretensiones de la religión teísta con respecto a su completa perfectibilidad, a fin de que las virtudes de sus verdades y valores puedan llegar a Oriente sin destruir las verdades y valores igualmente importantes de la religión y la cultura orientales", (552). "Por lo que se refiere al primer grupo, la tarea de relacionar las divergentes culturas consiste, en gran parte, en eliminar la noción que tiene cada pueblo de que *sólo su teoría* es acertada, permitiendo así que cada parte agregue a sus propios ideales tradicionales los valores igualmente perfectos de la otra cultura. El empeño sólo presenta alguna dificultad en el terreno de la religión occidental por su tradicional pretensión en cuanto a recabar para sí la perfección absoluta", (558). El "primer grupo" son las culturas "que difieren por-

que se ocupan de diferentes factores de la naturaleza de las cosas", es decir, las de Occidente y las de Oriente, (558). "Sólo en el caso de. . . la construcción de una teología teísta en la que todos sus conceptos se identifiquen con el contenido del actual conocimiento científico del componente teorético de las cosas. . . las religiones teístas del mundo podrán desprenderse de sus provincialismos de tribu y de su obscurantismo y asumir el carácter y la validez más universales que son su derecho de primogenitura, eliminando así los prejuicios religiosos que todavía existen entre cristianos y judíos, protestantes y católicos, judíos y árabes y mahometanos y cristianos, prejuicios que constituyen males tan evidentemente anticuados en nuestro mundo contemporáneo", (587, cf. *L.* 364 ss.). Por otra parte, "la solución al problema básico", problema de valor, no puede menos de ser normativa: ". . .las normas acertadas para el hombre y la sociedad de las que se ha ocupado principalmente este estudio", (610). No se teme ni siquiera hablar de "fijar" "reglas" para reformas del alcance de las siguientes: "Un contraste interesante se advierte entre la regla fijada para reformar una cultura basada en el componente estético y la regla indicada para mejorar una cultura fundada en el componente teorético", (585). Ni se olvide que la respuesta había de ser "precisa y empírica". En punto a precisión no parece dejar nada que desear. "Ha de encontrarse una parte esencial, al menos, de la fórmula para remediar los males de nuestro tiempo en la solución del problema filosófico implícito en los tradicionales ideales antagónicos, solución que ha de definir una idea más vasta y adecuada del bien para nuestro mundo. Como la anunciada solución de este problema filosófico altera las concepciones básicas tanto de Oriente como de Occidente, no cabe sorprenderse de que se propongan reformas a los ideales de todos, lo mismo de los cristianos y de los hebreos, que de los norteamericanos, los musulmanes, los hindúes y los ingleses", (584). Y así, por ejemplo, "A los rusos no ha de costarles ningún trabajo complementar la porción científica, teoréticamente designada, de la naturaleza del hombre que recalca el elemento feuerbachiano de su comunismo marxista con el componente estético. . . Pues como se ha hecho notar, el componente intuitivo de la naturaleza de las cosas, con respecto al cual sobresale Oriente, aparece en la Rusia europea por conducto de la Iglesia ortodoxa griega. . .", (595). "La regla indi-

cada para mejorar una cultura fundada en el componente teorético" es precisamente la regla para semejantes retrocesos religiosos, como cabe llamarlos. Pero el pasaje de todo el *Encuentro* que quizá exhibe mejor a qué "precisa" seguridad de receta facultativa para uso de todo un pueblo puede llevar a un filósofo individual de otro pueblo su Lógica de las teorías normativas, es el siguiente: "Por fortuna, es relativamente fácil resolver el problema que tiene planteado el pueblo japonés, una vez que han sido aplastados sus equivocados jefes militares y su erróneo y anticuado teísmo y feudalismo. En el Japón no existen, como en la India, grupos religiosos antagónicos. Lo único que los japoneses tienen que hacer es lo que hicieron siglos atrás, es decir, relegar su sintoísmo al dominio del folklore, que es al que realmente pertenece. Después pueden volver a colocar en el primer plano de su vida maravillosamente estética y comunal el budismo y el confucianismo, basados en el componente estético de la naturaleza de las cosas, que fomenta un sentimiento de fraternidad y compasión con respecto a todas las criaturas. A esto debe añadirse, para lograr la fusión armoniosa con Occidente, un teísmo radicalmente reformado, que se atenga a una concepción científica contemporánea del componente teorético de la naturaleza de las cosas, dando de lado la antigua concepción basada en la fantasía. Este ideal proporcionará al Japón sus valores verdaderamente orientales y al mismo tiempo un teísmo dotado de contenido científico contemporáneo y de valores occidentales concomitantes, muy superiores a los del sintoísmo", (538 s.). "La regla fijada para reformar una cultura fundada en el componente teorético" es exactamente la contraria de la otra. "En el caso de las principales religiones del Lejano Oriente, lo divino y el 'yo verdadero' son identificados con la porción indeterminada, indiferenciada y, por tanto, positivamente indescriptible del componente estético; en el caso de las religiones teístas, lo divino y el alma humana son identificados con ciertos factores primarios del componente teorético de la naturaleza de las cosas. Una religión perfecta concebirá a Dios como abarcando estos dos componentes divinos", (615). No se puede negar que "la solución al problema básico" es tan "precisa" como posible.[24] En cuanto a si es igualmente "empírica"...

---

[24] Otro excelente ejemplo de pareja precisión es el de la aplicación del "normativismo" al arte. Cf. "Los dos tipos de arte" y "La

A pesar de expresiones incidentales como "el empeño sólo presenta alguna dificultad en el terreno de la religión occidental", "a los rusos no ha de costarles ningún trabajo", "por fortuna, es relativamente fácil resolver el problema que tiene planteado el pueblo japonés", el Prof. Northrop no las tiene realmente todas consigo. Aparte otras expresiones, incidentales como las anteriores, pero de sentido opuesto, el apartado "El realismo con respecto a los ideales", inicial del último capítulo, "Sabiduría práctica", del *Encuentro* (610 ss.), es la expresión sistemática, cabe decir, de las dudas o temores del Prof. Northrop acerca de la viabilidad de sus soluciones al problema básico y a los basados en él. "Por lo que se refiere a los gobernantes rusos, la conclusión realista que ha de sacarse cuando proclaman la democracia... es que dan a esta palabra el significado de Marx y Lenin... y no el significado que le dan los ingleses y norteamericanos... De análoga manera, es una verdadera insensatez suponer que los 80 millones de musulmanes de la India, en los que se ha inculcado durante siglos el teísmo agresivo y frenético de Mahoma, vayan a conducirse como buenos demócratas... Es igualmente falaz pensar que los alemanes procederán adecuadamente sólo con que se elimine a los caudillos nazis y a los generales *junkers* y se mejore la situación económica de modo que las dificultades comerciales no hieran sus sentimientos...", (611 s.). Y en el apartado siguiente, una de aquellas otras expresiones incidentales, singularmente digna de nota: "Pero existe una dificultad todavía más grave para una religión, especialmente una relación teísta... Aun cuando las doctrinas sean comprendidas y aceptadas intelectualmente, no es nada probable —debido a los antiguos sentimientos, emociones y reflejos guiados por la doctrina anticuada— que la nueva doctrina sea seguida con entusiasmo y espontaneidad", (617 s.). "Sin embargo, la presente investigación no se ocupa de lo fácil o de lo rápido, sino de un principio que define lo ideal y lo bueno", (584). Sin embargo, si la solución al problema básico y a los basados en él, si la teoría normativa hubiera de quedarse en "teoría", como "normativa" quedaría muy menoscabada, el problema no habría logrado efectiva solución. El Prof. Northrop confía en ciertos métodos de "sabiduría

---

escala de las posibilidades artísticas" (402 ss. y 624 ss.) y "Arte clásico y ciencia histórico-natural" y "Las funciones y el futuro de la poesía" (*L.* 50 ss. y 169 ss.).

práctica" a cuya exposición dedica el resto del capítulo que lleva este título. Son métodos deducidos de su filosofía de los dos componentes de la realidad, o más exactamente, del cultivo y culto del estético con que ha empezado por dar ejemplo del que deben rendirle los occidentales; los métodos ateoréticos, irracionalistas, que deben emplear los occidentales convencidos por esos mismos métodos de la conveniencia de hacer justicia al componente susodicho: "la predicación, puesto que la exposición de la filosofía y la teología científicamente fundadas ha de llevarse más allá de la escuela y la universidad, a la vida adulta. Pero todavía más importante es el arte...", (617). El autor de este trabajo ha abogado repetidas veces por semejantes métodos, más de una en estos mismos *Cuadernos Americanos,* la última en un trabajo publicado en el número 1 de 1948 ("El filósofo en la 'ciudad humana' "). No siente, pues, desconfianza alguna respecto a esos métodos mismos, y, sin embargo, no puede dejar de sentir alguna respecto a lo que confía lograr con ellos el Prof. Northrop: la aceptación universal "de un principio que define lo ideal y lo bueno"... No. A pesar de la predicación y del arte, ya que no sea "una verdadera insensatez", realmente "no es nada probable" que las culturas inglesa y norteamericana sigan sin más desviación la dirección iniciada por el laborismo y el Sr. Roosevelt, la alemana renuncie para siempre del todo a la pura voluntad —de poderío, la soviética retroceda al simple feuerbachismo, la católica abjure de Aristóteles y Santo Tomás, ni siquiera que la occidental y la oriental se integren con el cultivo y culto por igual del componente teorético y el componente estético del Prof. Northrop. Realmente no es nada probable que acepte, no aunque la comprenda, sino justo por comprenderla, que acepte, ni siquiera intelectualmente, la Iglesia católica, por ejemplo, la "nueva doctrina" según la cual "una religión perfecta concebirá a Dios como abarcando estos dos componentes divinos". Mucho más probable sería que el *Encuentro* fuese incluído en el *Indice,* si la Iglesia, sintiera el mismo celo de otros tiempos en materia de libros, y el propio Prof. Northrop condenado, si a la Iglesia no le interesara practicar, ya que no el culto, al menos el cultivo del componente teorético de los Estados Unidos. Porque ¿será posible, Dios mío, quiero decir, "*jen*", "*tao*", "Nirvana" o "Brahm" mío, que para mi prójimo oriental consistas en el "continuo estético indiferenciado"?... Porque si real y ver-

daderamente consistes en él, como parece que de ello cercioraron concluyentemente al Prof. Northrop Junjiro Takakusu, "distinguido erudito budista", Chan Wing-tsit, Shunzo Sakamaki, George P. Conger, "sagaz interpretador de los Vedas y Upanishads", Charles A. Moore, autoridades ya orientales, ya orientalistas (15), ¿será posible integración alguna de Ti como continuo estético indiferenciado, es decir, no como siendo este continuo[25] tu *apariencia*, sino Tú *mismo*,[26] y de Ti como el Dios de una teología teorética a la manera de la Matemática y la Física teórica de nuestros días y ya fundada en estas ciencias, ya en la "Física" de Aristóteles?... Porque ¿cómo Te concebirá abarcando el continuo estético indiferenciado —o diferenciado, quien Te conciba como lo absolutamente trascendente a toda naturaleza de las cosas, con todos sus componentes, incluso al teorético, a los conceptos más postulativos, más intelectivos, que se quedarían de Ti a la distancia... infinita de la "teología negativa", la cual, para colmo de paradoja, considera el Prof. Northrop expresamente incluída "en esta concepción de lo espiritual y en esta concepción de la religión", en compañía de algunas otras cosas, a saber, "el misticismo de San Juan de la Cruz y el culto que se rinde a la Virgen en Chartres y en Guadalupe... la filosofía individualista del español Unamuno y la filosofía existencialista de Kierkegaard y Heidegger", aunque no tantas que figure también entre ellas "la religión teorética, doctrinal, ortodoxa de los profetas mas-

[25] Identificado, por otra parte, con un principio divino femenino, (480), que relaciona a los orientales con Platón y con la Virgen de Guadalupe (94 ss., 589 s.), en una combinación que recuerda las de la imaginación creadora del gran poeta secretario de esta revista que ha celebrado en ella misma el autor de este trabajo.

[26] "El oriental emplea lo puramente estético para constituir la naturaleza de lo divino (lámina XIII) y no como un símbolo analógico para reflejar una divinidad que es definida de alguna otra manera", (518). El ver la lámina tiene en este caso el valor único de que, *siendo* lo divino el continuo estético *mismo*, el ver la lámina hace *ver* lo divino, aunque sea en una reproducción, bien que totalmente adecuada, por ser el modelo y la copia igualmente sensibles. En general, las láminas son una singularidad del libro, dentro de su género, nada inesencial para apoyar las ideas capitales del autor, como él mismo sugiere en el "Prefacio" (14), acerca de los componentes de la realidad, y también sus ideas acerca del arte como medio para lograr la reeducación de los hombres en el sentido de la solución dada al problema básico. La mitad exactamente proceden de México y refuerzan con gráfica elocuencia lo ejemplar de la cultura mexicana como síntesis.

culinos, Moisés, Cristo o Mahoma, con sus divinidades determinadas e invisibles, Jehová o el Dios Padre" (589 s.)?... Y ¿si, por si lo anterior fuese todavía poco, fuese inherente, esencial, a la *fe* religiosa el *no poder dudar* de *su propia verdad,* de que "*sólo su teoría* es acertada"?... Léanse estas afirmaciones: "La tradición hebrea por sí sola no era suficiente para producir una civilización cristiana occidental... Tampoco basta para ello Cristo por sí solo, al quedar despojado por la moderna crítica del Nuevo Testamento de toda referencia a la filosofía de Newton..." (376 s.); y recuérdese el *superbus philosophus* de la *Imitación...* O repárese en la identificación del objeto del misticismo con el continuo estético, por ser aquel objeto considerado tradicionalmente como inefable y el continuo estético lo inefable por excelencia (400 y *L.* 40 s., 177); y compárese con el trascender no sólo todo lo sensible, sino lo espiritual e ideal mismo, toda "criatura", de la "noche oscura del alma"... Y diga el lector católico si todas las citas anteriores no hacen, no sólo la impresión de que su autor habla de la *religión* católica *desde fuera,* aunque se haya adentrado en la *teología* católica hasta donde es posible adentrarse en la teología de una religión desde fuera de ésta, ya que si religión y teología no pueden en modo alguno identificarse, la teología de una religión no parece poder tener pleno *sentido* para el ajeno a la última; sino también la misma impresión que si su autor hablara desde fuera igualmente del protestantismo, lo que corroboraría el tipo de críticas que asesta contra el actual, quizá las más despectivas de cuantas dirige a las religiones (p. ej.: 376 ss.); y diga aún todo lector que sea o haya sido religioso, si no hacen, en definitiva, la misma impresión que si el autor fuera uno de estos hombres modernos cuyo "inmanentismo" es ya tal, que se encuentran *ab initio,* por decirlo así, fuera de toda religión y con la consiguiente dificultad para comprender la esencia misma de la fe religiosa: porque habría cosas que no se podrían conocer de veras más que por medio de una experiencia que no serían poderosas para sustituir todas las grandes prendas de un verdadero sabio, un pensador original y penetrante y un hombre poseso de las más candorosas intenciones. Ahora bien, sólo si es así, parece posible comprender, a su vez, que se piense posible, también, definirle y prescribirle a la Humanidad su fe religiosa desde una posición puramente filosófica... Mucho más probable, una vez aún, parece

que los miembros de las culturas milenarias, llenas de "sabiduría práctica" de las largas complicaciones de las cosas y las lentas evoluciones consiguientes, se pasmen ante la intrepidez con que algunos miembros de las más jóvenes culturas, habiéndose apropiado el saber técnico, en cierta manera como los miembros de algunos grupos humanos de cultura más o menos primitiva se han puesto a utilizar la técnica más reciente, saltando, digamos, del animal de carga al avión, se arrojan a manipular prestamente cosas tan graves como las religiones, quitando allá el sintoísmo, volviendo a poner acá el budismo y el confucianismo y revolviéndolo todo con un teísmo de su propia invención, para volver al ejemplo más drástico. En conclusión, si los hechos integrantes de la situación problemática y de la situación factual relevante con que se ocupa el *Encuentro* son superlativamente complejos, pero el análisis que se hace de ellos y *aquellas* ideas nucleares de la *Lógica* que lo dirigen admiran por el saber y la lucidez que se ostenta en el uno y en las otras, las soluciones propuestas en la primera obra se antoja que hacen una cierta impresión curiosamente miscelánea de confusionismo y simplicidad —algo ha de haber de problemático, cuando menos, en aquellas *otras* ideas nucleares de la segunda obra que inspiran tales soluciones.

Continuará en el número próximo.

Nota. Han sido saltados los trozos más técnicos del presente estudio; figurarán en la publicación integral que se hará posteriormente.

ENSAYO DE UNA ONTOLOGIA DEL MEXICANO

Por *Emilio URANGA*

El Dr. Samuel Ramos dedica un apartado de su libro sobre "El perfil del Hombre y la Cultura en México" a un "Psicoanálisis del Mexicano" (pp. 69-98). En este ensayo se dice:

> Ya otros han hablado antes del sentido de inferioridad de nuestra raza, pero nadie, que sepamos, se ha valido sistemáticamente de esta idea para explicar nuestro carácter. Lo que por primera vez se intenta en este ensayo, es el aprovechamiento metódico de esta vieja observación, aplicando rigurosamente las teorías psicológicas de Adler al caso mexicano. Debe suponerse la existencia de un complejo de inferioridad en todos los individuos que manifiestan una exagerada preocupación por afirmar su personalidad; que se interesan vivamente por todas las cosas o situaciones que significan poder, y que tienen un afán inmoderado de predominar, de ser en todo los primeros. Afirma Adler que el sentimiento de inferioridad aparece en el niño al darse cuenta de lo insignificante de su fuerza, en comparación con la de sus padres. Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura que sólo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje y hasta por la magnitud desproporcionada de la naturaleza (pp. 73-74).

En una sesión del Centro de Estudios Filosóficos celebrada el año pasado, propusimos al maestro Ramos substituir la expresión de inferioridad aplicada al mexicano por la de insuficiencia. En el caso de la conquista, argumentábamos, pudiera muy bien tratarse de una relación de inferioridad semejante a la de padres e hijos, como dice el Dr. Ramos, pero en el caso de la independencia, la relación con el europeo, no era ya de padre

a hijo sino de maestro a discípulo. Se enfrentaban entonces dos "Ilustraciones" entre las cuales se daba una diferencia de suficiencia a insuficiencia, pero no ya de superioridad a inferioridad. Propusimos también entonces un análisis fenomenológico que deslindara muy precisamente inferioridad de insuficiencia. La inferioridad es una de las modalidades de la insuficiencia, pero no es la única. ¿Cómo se pasa de una insuficiencia constitucional u ontológica a una inferioridad? Responder a esta cuestión es precisamente dar cuenta de lo que el maestro Ramos ha llamado el complejo de inferioridad del mexicano.

Y en primer lugar ¿en qué sentido hemos de entender ontológicamente que el mexicano es insuficiente? Según el Dr. Ramos el complejo de inferioridad ha de servir para explicar sistemáticamente "nuestro carácter". Pero ¿cuál es nuestro carácter?

El mexicano es caracterológicamente un sentimental. En esta índole humana se componen o entremezclan una fuerte emotividad, la inactividad y la disposición a rumiar interiormente todos los acontecimientos de la vida. La vida mexicana está impregnada por el carácter sentimental y puede decirse que la tónica de esa vida la da justamente el juego de la emotividad, la inactividad y la rumiación interior infatigable.

La emotividad es una especie de fragilidad interior; el mexicano se siente débil por dentro, frágil. Ha aprendido desde la infancia que su fuero interno es vulnerable y hendible, de aquí todas estas técnicas de preservación y protección que el mexicano se construye en su torno para impedir que los impactos del mundo le alcancen y hieran. De aquí también su delicadeza, las formas finas de su trato, el evitar las brusquedades, las expresiones groseras. Pero también esa constante preocupación por escurrir, por pasar inadvertido y la consecuente impresión que desde afuera da el mexicano de evadirse y escabullirse, de no darse a notar. Finalmente esa sensación, tan incómoda a veces, de ocultamiento de la propia persona, de recato, que colinda casi con el disimulo y la hipocresía y que no es en verdad más que la convicción de la incurable fragilidad.

La fragilidad es la cualidad del ser amenazado siempre por la nada, por la caída en el no ser. La emotividad del mexicano expresa o simboliza psicológicamente su condición ontológica. Quien vive amagado por la destrucción se siente frágil y destruíble y tiende a la protección si valora la vida o se expone a la

aniquilación si en un arranque de decisión ha elegido la nada y la vacuidad. De ahí ese desprecio tan característico por la vida humana, y la constante asechanza de la muerte en que vive el mexicano. La vida mexicana es muelle y delicada porque el proyecto fundamental de proteger el ser frágil impulsa a la conformación del mundo circundante como sistema practicable de canales amortiguadores, elásticos, "algodonosos". Pero junto con estos cauces de materias protectivas, una zona vasta de brutales aristas está también ahí como amenaza. El contraste entre la brutalidad y la delicadeza es tan mexicano como el mexicano mismo. La vida de México ofrece al emotivo complicadas estructuras de preservación, especies de altares barrocos en que se han esculpido mil retorcidas figuras entre las cuales hay que deslizarse hábilmente para no ser abatido por lo grosero y brutal.

La inactividad es la tara del carácter sentimental. Las resistencias que se oponen a las realizaciones del mexicano no le impulsan a crecer y a arrasar los obstáculos sino que lo repliegan y ensimisman. Es la desgana en todas sus formas. El desconectarse de los quehaceres, el dejarlo todo para "mañana". Estar desganado es aparentemente estar aburrido y nunca faltan caracterizaciones de la desgana como aburrimiento. Cuando enseñorea la desgana la realidad humana parece, desde afuera, estar entregada al hastío, pero una inspección más honda disipa la aparente identidad y nos deja ver elementos que no pertenecen ya al hastío puro y simple. En la desgana el ánimo se colora de cierta repulsión por las cosas, de una callada abominación por todo cuanto nos rodea.[1] El hombre desganado no deja de ver en el mundo una estructura con sentido, no se le aparece como en la náusea, una copia de cosas insignificantes y gratuitas, sino un proceso significativo que pide su colaboración, su decisión, su actividad, que pide ser llevado a la plenitud del sentido por un plus de determinación. La desgana hace su aparición cuando la vida muelle y elástica obliga sin embargo a una decisión. Nos desganamos para no decidir. En este sentido es indiferencia ante las cosas, que podría pasar por contemplación si no se entremezclara el obscuro sentimiento de una irresponsabilidad consentida. No decidir es decidir ser irresponsable. El ser pues se patentiza como un repertorio de significaciones que nos envuelve y adhiere, pero a la vez como estructura de "suplicantes" cuyas

1 "un desdén manso de las cosas" dice L. Velarde en su poesía *La Tejedora.*

lamentaciones tienen justamente el sentido de no ser escuchadas. La desgana es pues indiferencia ante una súplica, dureza si se quiere a la espontánea u originaria voz de las cosas o de los otros. Cuando estamos desganados el mundo nos lanza mensajes que alcanzan a un destinatario desatento. Y no es por causar un daño a sabiendas que se desatienden las llamadas sino porque no nos da la gana prestarles cuidado, porque decidimos no movernos, permanecer en la inactividad; como cuando decidimos dejar que suene un teléfono sin acudir a descolgar el auricular. Al desganado le falta precisamente una voluntad de dar sentido, se siente poseedor de una dotación de significaciones, pero no alarga la mano, retiene el impulso centrífugo de la atribución de sentido.

La desgana hállase en las antípodas de la generosidad. Es ésta en efecto una decidida elección de colaboración, una voluntad de simpatizar, de entrar en contacto auxiliador con las cosas, con la historia, con los movimientos sociales, de sumar o sintetizar la capacidad de determinación teleológica que emana de la libertad con la causalidad que arrastra a las cosas, con el curso dialéctico de un mundo que se endereza hacia una meta pero que sin ese *plus* de determinación puede degradarse o minimizarse en inadecuadas componendas. Si la historia entraña una esencial indeterminación y la libertad puede forzarla a pasar a un grado menor de indeterminación y mayor de precisión y univocidad entonces no injertar ese agregado de probabilidad, rehusarse a hacer historia en lo que esa hechura nos concierne, es falta de generosidad, de gusto por la abundancia que se desborda y ello es justamente la desgana.

En la desgana hay un asco por el sentido de las cosas, por las significaciones ahí presentes. Cuando se dice de algo que da asco no se quiere significar que desaprobemos la contingencia del ser, su empecinada carencia de todo sentido o trascendencia, sino que un sentido indeterminado que llama a mi colaboración me encadena a una tarea que como plus de determinación sólo puede llevar a un grado más de abyección. La desgana es precisamente el asco que nos sobrecoge cuando nuestra acción presentimos que va a contribuir a la consolidación de un sentido abyecto de las cosas. Toda acción es entonces valorada en el horizonte de una contribución a la podredumbre. De ahí que la desgana surja por el solo hecho de ser mexicano. Es un intento de arrancarse a esa contingencia, de desenraizarse de esa

facticidad, de hacerle asco. Desgana por no ser otro, por no ser otra la historia, por no ser otras las costumbres, que prepara la elección del otro como salvador o complejo de inferioridad. De ahí ese afán de ver las cosas como el extranjero, de justificarse por los otros.[2] De ahí el "pochismo", el "malinchismo", el "europeísmo", el "indigenismo". De la desgana, sentimiento de insuficiencia, el mexicano se evade por la elección de la inferioridad. Vemos así trocarse una insuficiencia en inferioridad por intermedio de la desgana a que le predispone su carácter de sentimental.

Pero la inactividad suscita también otro sentimiento que calificaremos de dignidad. El mexicano vive siempre indignado. Ve que las cosas van mal y siempre tiene en la mano el principio de acuerdo con el cual las condena; pero no se exacerba por esa constatación, no se lanza a la acción, lo único que hace es protestar, dejar escapar su indignación. El obstáculo, repetimos, no redobla su actividad. Una empresa erizada de dificultades no será incentivo para que el mexicano actúe redobladamente. La dignidad reside más bien en una voluntad de no mancharse, de huir de la complicidad con lo bajo. Ser digno es hacerse inmune a las asechanzas de la irregularidad, mantenerse a salvo de los compromisos turbios. Corresponde muy exactamente a lo que Kant llama libertad en sentido negativo, o sea capacidad de autonomía frente a tendencias inferiores. Voluntad de limpieza, de probidad, son componentes del sentimiento de dignidad. Con una paciencia que ignora sus orígenes el hombre digno se hace a la decisión de pasar la vida lo más limpiamente posible, de meterse por cauces que no lo vulneren y de evitar las explanadas que lo expongan al blanco.

Entre el español y el mexicano media la distancia que va entre el sentimiento del honor y el sentimiento de la propia dignidad. Con estos rasgos tocamos el estrato más profundo de las respectivas maneras humanas de ser. La libertad que es todo hombre no puede estar sujeta a ninguna ley, es incondicionada. Por su libertad el hombre puede en una situación dada ser lo que quiera, ruin o noble, magnánimo o mezquino, en una palabra por la libertad el hombre alumbra al mundo con valores o

---

2 "Cuando le dije que éramos extranjeros dejó de sonreír, mirándome con más respeto. Pronuncié, sin saberlo, la palabra sagrada: extranjero, que en México equivale a derecho de primacía, a Señor de todas las cosas". J. Rubén Romero. *Apuntes de un lugareño,* p. 298.

antivalores sin cortapisas de ninguna especie. Es lo que representa muy adecuadamente el drama español del Don Juan. Cuando la doncella se ha rendido, cuando ha puesto su vida entera en sus manos, no puede ya exigirle a éste que sea para bien, que orille las cosas como a la hora de las promesas de rendición hacia un epitalamio sancionado por una ley preexistente divina o humana. Lo que se vaya a hacer está en la incondicional libertad del conquistador, y lo único que cabe es apelar a su honor, descansar en su dignidad que es una cualidad de la libertad una coloración peculiarísima que siempre se vislumbra cuando se habla de la libertad. Los franceses llaman a esta cualidad no tanto honor o dignidad cuanto generosidad. El hombre libre es para el francés el generoso, para el español el honorable, y para el mexicano el hombre digno. De un hombre digno, como de un hombre honorable o generoso, puede esperarse lo que se quiera, y lo que más importe pueden confiársele las situaciones más delicadas, más comprometidas, hacérsele las confidencias más turbadoras que siempre responderá... con dignidad.

La dignidad como cualificación de la libertad es indefinible. Quien no ha tenido la vivencia de tal cualidad en el ejercicio de su libertad es imposible hacerle comprender por conceptos lo que significa. Aquí como en todas partes el conocimiento presupone la comprensión. La dignidad es, como antes decíamos, una voluntad de apartarse de motivaciones turbias en lo que a la conducta toca. Todo acto libre presupone ya la dignidad pues el ejercicio de la libertad está precedido por un acto por el cual el hombre se arranca de un sistema de motivaciones inferior. Pero en la ejecución del acto libre no basta tal apartamiento. Escapar de lo sensible pero no determinarse por lo moral es un estado de indiferencia que frisa con la desgana, con la indecisión. Por eso van tan ligadas la dignidad, la desgana y la fragilidad. A la dignidad le hace falta el refuerzo de la determinación activa, o más bien es virtud de la inactividad y no de la actividad. Frente al honor tiene la dignidad sus ventajas y sus desventajas. Cierta franqueza, que es a veces fanfarronería acompaña al honor, cierta discreción que es a veces tibieza escolta a la dignidad. El honor pone algo de atmósfera clara y cálida en las decisiones, la dignidad trae consigo cierta atmósfera nebulosa y fría. El hombre digno aun en los actos de deci-

sión deja traslucir cierta fragilidad, cierta incurable inconsistencia.

La rumiación interior compone el tercer elemento caracterológico del sentimental. Preservar el ser no tiene más sentido que permitir o dar lugar a un substituto interior de la actividad, a una especie de ensoñación, de repasar y repasar todo lo vivido, de marchar y contramarchar con la experiencia interior. Detrás de todos esos rostros que huyen de la actividad y del amago, hállase la vida interior, lo que cada quien ha vivido, sus recuerdos, sus padecimientos, sus alegrías, un caudal que todo mexicano acaricia y recuenta. El mexicano da siempre la impresión de ya haber vivido, de traer en los posos del alma una historia, un mundo que fué, y que por emotividad quedó grabado indeleblemente.[3] De ahí nuestra melancolía y ese ademán del hombre de experiencia amarga.

Hay una correspondencia casi mágica entre la dignidad y la brusquedad, un adivinar que a nuestras dolencias interiores responden inequívocamente obstáculos externos, y que nuestra timidez y nuestro recato no sólo son generadores de sueños y mundos que se agotan en la cabeza sino presentimientos de duras aristas exteriores. El mexicano sufre y se deslíe, los que lo ven desde afuera le recomiendan que desperece su marasmo, que se evada de las lianas asfixiantes de su selva interior, como si el mundo circundante esperara sin recelo su despertar y su actividad. Pero en cuanto se han disuelto esos marasmos, esas pesadillas, en cuanto se ha hecho a la decisión de considerar todo el ajetreo íntimo como una danza macabra que se disolverá al primer rayo de sol, y se lanza emprendedor a la aventura, se le pone la mano encima, se le vilipendia y zahiere, se le maltrata y humilla. Son las oscilaciones, tan familiares en la vida mexicana, de un entusiasmo presto, de una entrega esperanzada a un movimiento, que se acompaña casi de inmediato por una honda depresión, por un caer nuevamente en la ensoñación sin esperanza.[4]

Dícese en psicología que el introvertido vive muy finamente, como por contragolpe, el peso de los objetos de que huye.

---

3 El mexicano "es un hombre que revive constantemente las desventuras del pasado". José Gómez Robleda, *Imagen del Mexicano,* p. 74.

4 "Siempre que inicio un vuelo por encima de todo, un demonio sarcástico maúlla y me devuelve al lodo". López Velarde, *Un lacónico grito.*

En este sentido hay que entender lo que antes dijimos de la dignidad que presiente obstáculos que desde afuera se oponen a sus proyectos. El hombre que por dignidad se ha retirado de un negocio sucio y que más tarde se trata de convencer de que eran aprensiones sin fundamento sus escrúpulos, y de que debe de volver a la empresa, muy frecuentemente comprueba que sus aprensiones no eran infundadas, que los castillos interiores que su dignidad levantaba en su conciencia correspondían a dificultades reales y que sus imaginaciones tan atormentantes reflejaban, aunque torcidamente, oblicuamente, efectivos obstáculos, que por su índole medrosa no se atrevía a representarse al desnudo, directamente, rectamente, pero que hallaban expresión en los alabeos dolorosos de su conciencia de frustración. Los sueños del melancólico, decían los médicos de antaño, representan muy ajustadamente, en sus escenas de horror, la espantosa lucha de sus humores encrespados.

Es el mexicano criatura melancólica; enfermedad que pertenece más a la imaginación que al cuerpo, y que expresa de la manera más aguda la condición humana.[5] El mexicano es un ser de infundio, con todos los matices de disimulo, encubrimiento, mentira, fingimiento y doblez que entraña la palabra, pero principalmente con ese rasgo de carencia de fundamento o de asidero a que nos lanza de inmediato la etimología del vocablo. Infundio es carencia de fundamento, y sólo el hombre es el "fundamento sin fundamento de los valores", melancolía ontológica. La melancolía es el reflejo psicológico de nuestra constitución ontológica, de la estructura precaria de nuestro ser, que es fundamento de su nada y no de su ser. La melancolía es más originaria que la angustia, hállase en su base, pues ésta nos pone en trance de perdernos o precavernos precisamente porque la melancolía nos revela como seres de infundios, como enfermos de la imaginación. La melancolía traduce también la movilidad del ser, lo perecedero de toda cosa, el mudar y devenir sin esperanzas de una postrema salvación en la fundamentación. Por la melancolía se adivina o presiente del lado del objeto la incurable movilidad del ente. La libertad es el fundamento sin fundamento de los valores, el infundio fundamental que nos enferma de melancolía. Y en el mexicano esta melancolía forma el fondo sin fondo de su ser, la nada en que reposa.

---

[5] "La imaginación no es un estado, es la existencia humana misma". William Blake, *Second Livre Prophetique*. Trad. Berger, p. 143.

La melancolía como fenómeno psicológico es sólo posible si suponemos al hombre como fundamento de su nada y no de su ser, en una palabra, si vemos en el hombre un ser que sueña o imagina. El melancólico está encerrado en sus moradas interiores, y ahí hace surgir a la vida de la imaginación mil mundos a los que confiere valor y sentido pero nunca pierde de vista que esos mundos reposan en una nada, están en vilo sobre la nada, y este saber del infundio del mundo, es justamente lo que solemos llamar melancolía.[6] Hombres que han proyectado un mundo, que inclusive lo han realizado, viene un momento en que vuelven la mirada a los fundamentos o cimientos de esas construcciones y hallándolas en la imaginación, entran entonces en una incurable desazón, en un inevitable desasosiego de hallar para los edificios humanos basamentos deleznables. Los hombres de los grandes imperios han sido justamente los más vocados a la melancolía. En el inglés es casi el sentimiento nacional, imperial; en el romano basta referirse a los escritos de un Lucrecio. Todo lo humano reposa en "naderías", en ardientes o frías imaginerías, y toda imagen es sutil secreción de esa nada que es el hombre. El misterio de la imaginación colinda con el de la nada y éste con el del hombre. La melancolía expresa la íntima trabazón entre el hombre, la nada y el sueño.

Hay para el mexicano la posibilidad, siempre abierta de que el mundo se le presente como "amigo" o como "enemigo", como un peligro o como un auxiliar, como una amenaza o como una ayuda. Estas categorías, valen para lo que se ha llamado la actitud política. Para el político el ser aparece ante todo con el aspecto neutro de lo que ulteriormente se revelará como lo amigo o enemigo. El mexicano dice el Dr. Ramos se interesa por las situaciones de poder, y de aquí deduce un síntoma de su sentimiento de inferioridad. Y no hay que extrañarse de que se preocupe por las constelaciones del poder, ya que el mundo se le aparece primariamente como incógnita a despejar entre amigos y enemigos, como maniqueísmo político.

Ese estado neutro del ser que no deja ver su rostro de destruíble o resistente, de frágil o de invulnerable, sólo es posible si el hombre se despega de las cosas en la libertad y se afecta de "zozobra". La "zozobra" es el estado en que nos hallamos cuando el mundo nos oculta su cara frágil o destruíble. Cuando no

---

6 "El mexicano huye de la realidad y se refugia en el sueño y en la fantasía". José Gómez Robleda, *Imagen del Mexicano,* p. 74.

sabemos si se nos vendrá encima una amenaza o se nos acogerá en un asilo. En la zozobra se está en suspenso, se oscila, como claramente lo avisa la etimología de la palabra: sub-supra, se afecta al mundo de indefinición y nos afectamos también de indeterminación. Estamos a merced de lo que venga, somos constitutivamente frágiles, nos hemos hechos frágiles, al elegir al mundo como amago, como amenaza, como asedio. Toda destrucción plantea por esencia la posibilidad de una resistencia. Toda protección la posibilidad de una fragilidad. Para el que busca proteger el ser, éste se le aparece como frágil; para el que busca destruirlo como resistente. Hay siempre que saber a qué atenerse, pero la convicción de que nunca podemos saber a qué atenernos es el desasosiego, la zozobra. En la destrucción nos dirigimos al ser para revelarlo como frágil o como resistente. Pero esta fragilidad o resistencia nos está vedada. Lo dado me aparece primaria, originariamente, en un estado de expectante indiferencia. Es la actitud del animal antes de saltar sobre su presa, el interés por las situaciones de poder, por el predominio. El mexicano es "huraño", "retraído", pronto a saltar o a defenderse. Tal actitud es inexplicable si no se supone que el ser le parece como indiferente, y que sólo un "accidente" que no domina le traerá la calma y la confianza, o la destrucción y la muerte. Ante el mundo como un "amigo" o como un "enemigo", y ello de modo imprevisible, en zozobra.

En la interrogación se tiene la intuición revelante del no ser. Pero antes de interrogar al ser existente una familiaridad preinterrogativa con el ser y con el no ser. Estar en el mundo es a la vez estar lanzado hacia el ser y hacia el no ser. Estamos abiertos al campo entero de la experiencia y en ese campo hállanse situados los lagos del no ser. La experiencia se nos aparece como neutra frente al ser o al no ser. Sólo pasos ulteriores podrán develárnosla como ser o como no ser. Esta oscilación entre el ser y la nada es lo que se llama el "accidente". El ser tiene siempre algo de franco, la nada también. Pero el accidente se oculta y se nos huye. No sabemos a qué atenernos. Esta neutralidad no tiene por qué ser amenazante sino es que previamente la conciencia a que se ofrece se ha afectado de fragilidad, se ha abierto a la zozobra. Sólo cuando la conciencia vive en zozobra puede temer de esa neutralidad un amago. En una conciencia simplemente, no cualificada de fragilidad, la neutralidad es la condición misma de su penetración en lo real.

Hemos llegado así a partir de un análisis de la estructura caracterológica del mexicano a su constitución ontológica. Ontológicamente la fragilidad y la zozobra nos revelan como accidente. Esta entrañable constitución aflora también en ese sentimiento radical de inseguridad y de mudanza que afecta todas nuestras cosas. La accidentalidad es insuficiente frente a la substancia, es ser precario frente al ser masivo y compacto de la subsistencia. Es lo que ha expresado López Velarde al hablar de nuestro "vivir al día", y es él también el que ha puesto en el centro de su poesía la fragilidad y la zozobra. El análisis pues de nuestro carácter ha patentizado de modo inequívoco ciertas deficiencias e insuficiencias. Pero ¿qué pasa con la inferioridad? ¿La insuficiencia del accidente es ya inferioridad? En modo alguno. La inferioridad supone la insuficiencia, pero no vale la proposición inversa. A partir de la insuficiencia podemos elegir la inferioridad. La inferioridad es una de las posibilidades de la insuficiencia, no la única, y desde luego no la posibilidad que Heidegger calificaría de auténtica.

Ontológicamente la inferioridad es el proyecto de ser salvado por los otros, de descargar en los demás la tarea de justificar nuestra existencia, de sacarnos de la zozobra, de dejar que los otros decidan por nosotros. Para que tal proyecto pueda realizarse es menester que previamente dotemos a los demás de una justificación ilimitada. Y es lo que acontece precisamente cuando descansamos en la decisión ajena. Dejar que nuestra vida la hagan los otros es poner en sus manos todos los certificados posibles de justificación, concebir que los otros hacen siempre bien las cosas, que no están abiertos en el horizonte del accidente, que saben siempre a qué atenerse. Es la situación "normal" del niño frente a sus padres. Por eso dice el Dr. Ramos que en el momento de la conquista es cuando se elige el complejo de inferioridad ya que frente a la cultura europea hacíamos papel de niños. Pero la explicación no nos satisface del todo. Hay una dimensión más profunda en el sentimiento de inferioridad. Los padres no sólo figuran como seres justificados, sino absolutamente justificados. Esto lo ha visto con toda claridad Jean Paul Sartre. Ser absolutamente justificado no puede decirse sino de Dios, y en el complejo de inferioridad, en el proyecto de ser salvado por los otros, existe la transferencia de propiedades que sólo pertenecen al en-sí-para-sí, a la aseidad, hacia el ser para otro. En terminología religiosa: en la inferioridad hay una ido-

latría; una voluntad de hacer del otro una existencia absolutamente justificada. Según Sartre el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios. La transferencia de esta dirección hacia la persona del otro, es justamente inferioridad. Se es inferior en la medida en que se es idólatra. La confusión entre hombres y dioses que está en el origen de nuestra conquista abrió ya las posibilidades de una elección del complejo de inferioridad. Si el ser propio es carencia, injustificación, resulta imposible que por sí mismo genere o haga nacer la justificación de que está necesitado, en consecuencia verá en el prójimo, en el otro, el depositario del ser y por tanto su donador. Por definición los otros tienen el ser. Al analizarme puedo descubrirme como accidente, pero no puedo hablar del otro como si también fuera un accidente. No. Al otro se le dota de una consistencia masiva, se le arranca de la zozobra y se le coloca suavemente en la subsistencia. El hombre que padece complejo de inferioridad no podrá decir como López Velarde "que nuestras vidas son péndulos", es decir que se unifican en un proyecto de zozobra. Una de esas vidas no oscila sino que está detenida en la absoluta justificación de la aseidad, no es accidente es substancia.

De esta elección de ser salvado por los otros surgirá toda una complicada serie de prácticas encaminadas a propiciar la entrega de la justificación. La imitación en particular será el artificio que mimará la posesión. Una cultura de imitación es una cultura de reposo en el proyecto fundamental de ser salvado por los otros. Imitar es propiciar, ganar una mirada favorable. A la cultura de imitación se opone la cultura de la insuficiencia creadora de quien ha renunciado ya a ser salvado por los otros y que se arriesga por sus propios caminos en busca de una justificación.

Si el mexicano inferior es fundamentalmente un intento de ser salvado por los otros, si se ha elegido como accidente que está referido inevitablemente a una aseidad, si se ha elegido como una contingencia lanzada sobre una necesidad; una realidad injustificada sobre una realidad que tiene arreglados sus derechos con la justificación, entonces la dialéctica de un tal ser estará presidida por la búsqueda de la substancia en que ha concretado la aseidad que ha de salvarlo. Así, el mexicano, es, en sus últimos tiempos, una elección de accidente en la substancia india. El indigenismo es el último de nuestros proyectos

de justificación inferior. Cuando el europeo ve al mestizo no se tropieza con nada, atraviesa ese vacío y sólo se detiene en lo indio que lo fascina.[7] El mestizo que se ha dado cuenta de esta situación tiene ya arreglados sus asuntos: avanzará hacia la mirada europea dando la cara de su substancia india para ser salvado como accidente de esa substancia. El mestizo es un accidente del indio, una nada adherida al ser-en-sí del indio, que al ser amado, justificado, por el europeo o el norteamericano, recibirá también justificación. El mestizo reivindica lo indio, lo pone por delante, y hace burla, de todos aquellos que a la mirada ajena anteponen otra cosa que no sea lo indio: ha sabido dar por fin con la substancia a que ligará su suerte. Cuando las reliquias indias pasean fascinando a los norteamericanos el mestizo se siente justificado; entonces quisiera que todo se transformara en producto indígena, que toda su vida fuera un bloque compacto de manerá india de ver el mundo. Toda revolución que se hace a nombre del indio, política o artística, lleva larvada la inconfesada intención de salvar al mestizo. En este caso el indígena sirve de asidero, de substancia y de substancia que reflejará, que irradiará hasta lo mestizo su atmósfera de justificación. Sólo lo indio ha logrado adquirir cotización universal, la cultura mestiza no ha tramontado sus horizontes regionales. De ahí la elección de lo indio como realidad que ha de salvar al mestizo, de ahí la perpetuación del complejo de inferioridad del mestizo al hacerse indigenista. Tan frustráneo es este proyecto de salvación como el del "malinchista". Para éste lo español es el ámbito de lo que por definición excluye al accidente. Hace poco un amigo nos sostenía que un "accidente", acaecido en una corrida, era imposible que hubiera sucedido en España. Para nuestro amigo España figuraba como exclusión absoluta del accidente; sentía con vigorosa peculiaridad que en lo nuestro hay accidentalidad, y elegía transportar a España la justificación absoluta por exclusión del accidente. Tanto el "indigenista" como el "malinchista", son mestizos que no quieren quedarse solos; que echan en los hombros de otro la tarea de justificar su propia existencia. Pero el mestizo ha de quedarse solo, como López Velarde, abrirse resueltamente al horizonte de la zozobra y de la accidentalidad.

---

[7] "México se singulariza y tiene individualidad *exclusivamente* por lo indio". José Gómez Robleda, *Imagen del Mexicano,* p. 25.

La desgana, la dignidad, la melancolía y la zozobra nos abren al campo o al pozo, mejor, de nuestras posibilidades existenciales; nos desembozan o descubren el proyecto fundamental; la libre unificación que hemos de dar a las cosas del mundo, pero no para cegar con premura ese pozo, sino para mantenerse ahí, para abrevar infatigablemente en ese manadero de las posibilidades más originarias. El peligro es justamente cerrarse al camino hacia lo originario, dejar que una cicatrización nos engañe y oculte la sangre viva que corre por abajo nutriendo aún escorias y vendas. El secreto de un proyecto fundamental hállase justamente en la repetición. Repetir es reabrir en el sentido en que se dice necesario deshacer, "raspar", una cicatrización inconveniente para dejar a la herida nuevamente en el libre juego de sus posibilidades. Con esta reapertura dejamos a la propia vida, accidental y zozobrante, inmersa en sus posibilidades originarias, la hacemos acceder a sus propias fuentes y ahí la mantenemos y alimentamos. La inferioridad es una insuficiencia que ha renunciado a sus orígenes, que se ha extraviado y busca encubrir las exigencias que impone una decisión propia en el elemento de la zozobra y de la accidentalidad. ¿Qué haremos en la zozobra? ¿Qué levantaremos sobre el accidente? ¿Cómo escapar a la proximidad de muerte y zozobra? El mantenerse en lo accidental ¿nos arrebata toda posibilidad de acción? Estos temas no pertenecen ya propiamente a la ontología sino a la moral. No es aquí lugar de hablar de ellos.

LA BOMBA

ESTE es un libro que absorbe la atención del lector.* El autor, laureado con el premio Nobel de física en 1948 por sus notables investigaciones sobre la radiación cósmica, ha sido miembro del Comité Consultivo Británico de la Energía Atómica, es figura relevante en el estudio de las aplicaciones de las matemáticas y de la física a la guerra y tuvo un papel muy importante en la campaña que condujo a la derrota de la amenaza submarina alemana durante la última contienda. Como tal, su análisis de las consecuencias militares y políticas de la bomba atómica tiene que tomarse muy en serio.

Dos hilos principales corren por la trama que teje Blackett en su libro. El primero, que la importancia estratégica y táctica de la bomba atómica como arma militar decisiva ha sido muy exagerada; el segundo, que la Unión Soviética hubiera ido en contra de sus intereses si hubiera aceptado lo propuesto en los informes de la mayoría de los miembros de la Comisión de la Energía Atómica de las Naciones Unidas.

El libro comienza con un estudio cuidadoso de los efectos de la ofensiva aérea sobre Alemania y conduce a la conclusión inesperada de que, aunque se dejaron caer 1,350,000 toneladas de bombas aéreas durante la guerra, la producción industrial alemana siguió creciendo hasta el verano de 1944. La falla de la industria alemana se debió más bien a la destrucción de los medios de transporte que a los daños que sufrieron las fábricas. El bombardeo aéreo resultó realmente eficaz sólo en un aspecto crítico del esfuerzo alemán de guerra: en las fábricas de gasolina sintética. La carencia de combustible, y no la falta de aviones o de pilotos, fué lo que hizo fracasar la defensa aérea alemana. La conclusión que saca Blackett, apoyada en las lecciones de la fase europea de la guerra, es que la victoria no puede lograrse con la ayuda de la fuerza aérea exclusivamente.

Esta conclusión se ve reforzada por los resultados de su análisis del uso de la fuerza aérea en la guerra del Pacífico. Como consecuen-

---

* P. M. S. BLACKETT: *Military and Political Consecuences of Atomic Energy* (Las consecuencias militares y políticas de la energía atómica). VIII-216 páginas. Turnstile Press, Londres, 1948. 12s. 6d. (Publicado en los Estados Unidos bajo el rubro *Fear, war, and the bomb,* Military and Political Consecuences of Atomic Energy (El temor, la guerra y la bomba. Consecuencias militares y políticas de la energía atómica). 244 páginas, Whittlesey House, McGraw-Hill Book Co., New York, 1949. 3.50 dólares).

cia de la pérdida de la mayor parte de su marina mercante, por la acción de los submarinos y de las minas, la industria japonesa de guerra estaba ya casi paralizda en 1944, por la escasez de materias primas vitales, y no estaba ya en condiciones de hacer frente a las necesidades de una guerra en gran escala. Esto lleva en el capítulo X a un examen cuidadoso de las razones que condujeron a usar las bombas atómicas contra el Japón.

Primero, según Blackett, de conformidad con los acuerdos de Yalta, la Unión Soviética quedaba obligada, bajo cierta presión de las potencias occidentales, a declarar la guerra al Japón tres meses después del fin de la guerra europea, esto es, el 8 de agosto de 1945, lo que cumplió al pie de la letra. Segundo, a principos de 1945 el Japón ya estaba casi derrotado, por las razones ya anotadas arriba. Tercero, si el Japón no hubiese aceptado las condiciones de paz de Potsdam, sino que hubiese preferido combatir en sus propias islas, posiblemente se hubiese perdido un millón de vidas aliadas, pero hubieran sido vidas rusas y no americanas.

Si la bomba no se hubiese usado, insinúa Blackett, el resultado más probable hubiera sido que el Japón hubiera sido invadido por el ejército soviético, y el acto de rendición hubiera sido firmado, no sobre el puente del acorazado Missouri, sino a la sombra de los cañones de los tanques de Stalin. Las consecuencias diplomáticas y políticas hubieran sido desastrosas para los Estados Unidos, pues, al terminar la guerra, no sólo dominaría la Unión Soviética la mitad de Europa, sino que ocuparía también al Japón. En 1945, en otras palabras, aunque no había ninguna razón militar urgente e inmediata para hacer caer bombas atómicas sobre el Japón, sí había poderosísimas razones políticas. "Así, en verdad, concluímos que la caída de las bombas atómicas fué, más bien que el último acto militar de la segunda guerra mundial, el primer acto de la guerra fría diplomática contra Rusia que ahora esta en ejecución" (Pág. 127). No parece al comentarista que un hombre de ciencia camina sobre terreno muy conocido cuando se atreve a formular un juicio tan atrevido sobre un problema puramente político.

El problema de lo que vale la bomba atómica como arma de guerra es objeto de un estudio cuidadoso por Blackett. Se demuestra que, aunque la energía liberada por la explosión de una bomba de uranio como la que cayó sobre Hiroshima, o de una de plutonio como la de Nagasaki, es equivalente a la que pone en libertad la explosión de más o menos 20,000 toneladas de explosivos militares, su poder destructivo, como se infiere del resultado del bombardeo atómico de

esas dos ciudades japonesas, es solamente la décima parte. Esto tiene su origen en la circunstancia de que la energía puesta en libertad por la explosión de una bomba atómica, está en el instante inicial prácticamente concentrada en un punto, mientras que la explosión de, digamos, doscientas bombas gigantes de diez toneladas cada una está diseminada en una área muy grande. Esta comparación toma en consideración todos los efectos conocidos inmediatos de la bomba atómica, tales como el choque, el calor y la radioactividad, pero no incluye posibles efectos retardados, como el bombardeo de los genes con neutrones. Así, para producir el mismo daño en Alemania que hizo allí efectivamente la guerra aérea, se requeriría dejar caer aproximadamente quinientas bombas atómicas perfeccionadas. Se necesitaría detonar varios millares de bombas atómicas en la Unión Soviética para causar el mismo daño que efectivamente hizo en ese país la invasión alemana y la ocupación de los países del Báltico, la Rusia Blanca, Ucrania, Crimea, partes de Rusia propiamente dicha y del Cáucaso.

No parece a este comentarista que los razonamientos de Blackett son muy convincentes, porque hacen a un lado la gran diferencia cualitativa que existe entre la bomba atómica y las bombas ordinarias. Para demostrar esto, imaginemos una coraza capaz de resistir el impacto de la explosión de mil toneladas de explosivo militar. Entonces, sin que importe cuántas bombas de diez toneladas se dejen caer sobre esta coraza, el efecto será siempre nulo. Una sola bomba atómica, sin embargo, será suficiente para destruir la coraza hipotética que hemos imaginado y todo lo que protege. Se puede ver desde luego que este ejemplo no carece de sentido si se recuerdan los resultados del bombardeo atómico del acorazado japonés Nagato en Bikini. O bien podríamos decir, usando un ejemplo todavía más sencillo, que, puesto que la energía cinética de cierta bala de rifle equivale a diez bofetadas de cierto luchador, no hay diferencia esencial entre los efectos de la bala y los resultados de diez bofetadas. Tal razonamiento es falaz, y en las circunstancias que nos ocupan, muy peligroso. Seguramente que los resultados de la segunda prueba de Bikini, cuando se hizo detonar una bomba atómica debajo del agua, demuestran que no hay nada en común entre los efectos de tal bomba y los de las bombas ordinarias.

En lo que se refiere a las consecuencias estratégicas de la bomba atómica, Blackett llega a la conclusión de que, más allá de distancias de unos cuantos centenares de kilómetros, el avión es el único medio para llevar bombas atómicas, o de cualquier otra clase. Todavía no está a la vista el día en que cohetes dirigidos con alcance de varios

millares de kilómetros puedan ser utilizados y, por consiguiente, por algún tiempo cuando menos, la guerra en que los comandantes enemigos sólo tendrían que tocar un interruptor eléctrico para destruir ciudades enteras a miles de kilómetros de distancia tiene que quedar relegada por hoy a las historietas cómicas y a la literatura más imaginativa. Desde este punto de vista, el ataque aéreo llevado a cabo por los Estados Unidos contra la Unión Soviética es mucho más factible que el ataque inverso, y esto porque los primeros poseen una cadena de bases aéreas desde donde pueden lanzar un asalto semejante, mientras que la segunda no. El papel asignado por el pensamiento militar americano a las bases aéreas en la Gran Bretaña y en Europa occidental queda subrayado por Blackett con el comentario siguiente: "¡Lógica militar impecable! ¡Peones del juego de ajedrez, la Gran Bretaña, Francia y Escandinavia, que protegen al Rey América y que reciben las bombas!" (Pág. 76). Su conclusión principal es pues que en las condiciones actuales el ataque atómico contra las ciudades americanas (usamos este adjetivo en su sentido continental), es muy improbable, mientras que el asalto atómico aéreo contra las ciudades soviéticas es factible, pero sería muy costoso y probablemente indecisivo. La clave de la guerra vendría como consecuencia del uso de los ejércitos terrestres, donde los Estados Unidos son relativamente más débiles.

Blackett indica que la actitud de una nación hacia la generación de energía para usos industriales usando combustibles nucleares tiene que estar determinada por la proporción que posee de los recursos energéticos disponibles del mundo. Una nación rica en recursos de energía como los Estados Unidos, debe tener una actitud diferente de la de la Unión Soviética, cuyos recursos energéticos todavía no han sido explotados en gran parte. En consecuencia, la segunda tiene que estar mucho más interesada en el desarrollo rápido de la energía nuclearia como fuente de energía industrial que los primeros. Esta circunstancia, en opinión de Blackett, determinó la actitud soviética hacia las proposiciones contenidas en el plan de Baruch.

El comentarista está de acuerdo con la conclusión principal que expone Blackett. Es difícil ver, sin embargo, cómo podría explicar la reacción soviética a la substancia de las recomendaciones y de las conclusiones contenidas en los informes de la mayoría de los miembros de la Comisión de la Energía Atómica de las Naciones Unidas. De haber sido aceptadas por la Unión Soviética, no sólo hubiera sido innecesaria al insistencia actual sobre los usos militares de la energía atómica, sino que también las barreras políticas que impiden el estudio

de sus aplicaciones pacíficas a la generación de potencia para fines industriales hubieran quedado eliminadas.

El punto más débil del libro de Blackett parece estar en su análisis de las razones que determinaron el fracaso de las negociaciones que tuvieron lugar casi tres años en el seno de la Comisión de la Energía Atómica de las Naciones Unidas. Pretende que, de haberse puesto en vigor el plan de Baruch, la Unión Soviética, al verse obligada a dar informes completos sobre la situación de sus minas de uranio y torio, y sobre la distribución geográfica y las necesidades de energía de sus industrias, como se le exigiría al entrar en vigor las primeras fases del plan para la Agencia Internacional de Control Atómico, quedaría en condiciones muy desvantajosas en relación con las potencias occidentales.

Las ventajas que derivaría la Unión Soviética, como consecuencia de la revelación de los conocimientos occidentales relativos a la aplicación de la energía nuclearia a la generación de potencia para fines industriales, vendrían mucho más tarde, cuando, de conformidad con el tratado internacional propuesto, las existencias de bombas atómicas deberían quedar eliminadas. Esto, dice Blackett, tal vez nunca llegaría a suceder. Las reglas para determinar cuándo deberían destruirse las bombas estarían escritas en el tratado, pero el acuerdo acerca de cuándo se habría terminado una fase y la próxima entraría en vigor se dejaría en manos de la mayoría de los miembros de la Agencia Internacional de Control, donde no habría veto. Tal vez ese acuerdo no llegaría nunca, sospecha Blackett.

Si, después de que las condiciones escritas en las reglas del tratado habían quedado cumplidas, el acuerdo de que una fase había terminado no era votado por la mayoría, entonces, en opinión del comentarista, esto sería una indicación formal de mala fe de parte de dicha mayoría. Si se supone mala fe, es inútil hablar de cooperación internacional en el terreno de la energía atómica o en cualquier otro. Lo que se tenía a la vista en el plan de Baruch era una organización cooperativa verdaderamente internacional en gran escala, detrás de la cual estaría un convenio que suscribirían de buena fe todas las naciones que libremente firmasen un tratado internacional. Un plan de esta naturaleza se convierte en palabrería ociosa si contra él se levantan sospechas suponiendo que las fases finales no se realizarían jamás, aunque sí se cumpliesen las preliminares.

Una de las características principales del plan de Baruch es la eliminación del derecho de veto en todos los asuntos que caen dentro de la jurisdicción de la Agencia Internacional de Control. El comen-

tarista no tiene ninguna dificultad en aceptar la opinión de Blackett de que la armonía entre los cinco miembros permanentes del Consejo de Seguridad es un requisito fundamental para la existencia y el funcionamiento eficaz de las Naciones Unidas, pero no le impresionan mucho sus razonamientos sobre la diferencia entre una guerra "legal" e "ilegal", esto es, una guerra declarada como consecuencia de un acuerdo del Consejo de Seguridad según sus reglas de votación actuales, y una guerra que se originaría de un acuerdo aprobado por la mayoría de los miembros del Consejo, sin el voto concurrente de todos sus miembros permanentes. Si desgraciadamente se declarara otra guerra no importaría que estallara con o sin el veto en el Consejo de Seguridad. Sin duda el agresor siempre encontraría medios de "legalizar" la guerra. El agresor en cualquier guerra, como la historia lo enseña demasiado bien, siempre ha encontrado el medio de hacerla aparecer como una guerra legal, y también la víctima de la agresión ha podido siempre hacer lo mismo.

Es bien sabido que actualmente el Consejo de Seguridad no puede actuar sobre asuntos de fondo sin los votos concurrentes de los cinco miembros permanentes y cuando menos dos de los no-permanentes, un total de siete votos; es así como en cierto modo los miembros no permanentes también tienen el veto. Sería más justo y más oportuno insistir que en todos los asuntos donde se juega la paz o la guerra, o bien la regla de unanimidad de todos los miembros del Consejo de Seguridad, permanentes y no permanentes, debería ponerse en vigor, o bien debería eliminarse completamente. Seguramente que ninguna persona en su juicio podría alegar que las naciones pequeñas tienen menos en juego en caso de guerra que las grandes potencias. Véase el testimonio de Bélgica, los Países Bajos, Austria, Polonia y las Filipinas en la última guerra.

Las insinuaciones de Blackett sobre el modo de romper el empate a que ha llegado la Comisión de la Energía Atómica de las Naciones Unidas tendrían un mérito mucho mayor si la energía atómica, en la paz o en la guerra, no tuviese características que la colocan en una clase única. El hecho es que, una vez que se ha fabricado el combustible nuclear, alguien tiene que resolver si va a usarse para fines pacíficos o bélicos. Esta es la característica que lo hace distinto de cualquier otro producto y lo que coloca a la bomba atómica en una clase única entre todas las armas de destrucción en masa, incluyendo por supuesto las armas bacteriológicas. Esta es la razón por la que la Comisión de la Energía Atómica de las Naciones Unidas abordó primero el caso de la bomba atómica, haciendo a un lado otras armas de

destrucción en masa. De otro modo, la insinuación de Blackett de que las armas bacteriológicas deberían considerarse junto con las bombas atómicas y de que tantas más cuantas bombas atómicas deberían tomarse en cambio de tantas más cuantas divisiones rusas, en otras palabras, que las armas atómicas deben considerarse sobre la misma base que los armamentos comunes, tiene sus méritos, de los cuales el menor no sería que la Unión Soviética podría cambiar algo tangible por algo igualmente tangible. Su insinuación de que los bombarderos de gran alcance, y posiblemente también los cohetes, deberían ser materia de control internacional, también es atractiva.*

La lección principal que se saca del libro que estamos comentando es que ninguna empresa cooperativa internacional de esta índole tiene la menor probabilidad de verse aceptada en un mundo plagado de sospechas y envenenado por la propaganda bélica. Como podría esperarse, Blackett concede muy poca atención al caso de las naciones pequeñas que tanto tienen que perder a consecuencia de las desavenencias de las grandes potencias y que no pueden actuar fuera de una esfera muy limitada. Tal vez en ningún otro terreno se aplica este juicio con tanta fuerza como en el terreno de la energía atómica. Porque hoy en día muchas de ellas tienen que vivir en el temor de la bomba atómica, mientras que a otras se les niega su parte de la vida mejor que promete la aplicación de la energía nuclearia a los fines de la industria. ¿Quién podría saber si nuevas ideas esenciales en esta o parecida dirección saldrían de las naciones pequeñas, como ha acontecido tantas veces en el pasado?

El libro es de muy interesante lectura. El estilo es fácil y flúido. Debe estar en los libreros de cualquiera que, con un ojo crítico, desea informes sobre uno de los problemas más difíciles y más trágicos de nuestros días.

Manuel SANDOVAL VALLARTA.

Este comentario fué escrito para "Physics Today", periódico editado por el American Institute of Physics y será publicado en ese periódico en esta misma fecha.

DE POETA Y DE LOCO

TODOS tenemos un poco. Quién más, quién menos. Pero no sólo de poeta, lo cual es un decir, sino también de filósofo y de místico, lo que también podría ser otro decir. Por eso, no nos debe de extrañar que establecida, desde siglos, esta ecuación, los sabios se hayan decidido, por fin, a resolverla. Esto es, a suplir la hidroterapia y la bromoterapia con otros procedimientos más complicados y eficaces que, a falta de nombres más bonitos, bien podríamos bautizar de *poyeroterapia, filosoterapia* y *religioterapia.*

Ya pocos se acuerdan de un gran libro de William James, en que éste recogió sus "Gilford Lectures", *Las variedades de la experiencia religiosa,* tan sabroso y tan pintorescamente documentado, y que conmovió tanto al viejo Dilthey que se apresuró a utilizarlo para su último ensayo, inacabado, sobre religión. Advertía Dilthey al lector alemán, después de llamarle la atención, con autoridad excepcional, sobre las extraordinarias dotes de psicólogo del gran James, que en ese libro encontraría estudiadas, a título de experiencias religiosas, algunas manifestaciones un poco extrañas, más cercanas, sin duda, al espiritismo. ¿Y quién que haya leído el libro no ha retenido el relato de la conversión de aquel fumador empedernido que pudo, por fin, ablandar su empedernimiento, y el comentario del sesudo doctor de que contra la nicotinomanía no había otro remedio que la religiomanía? Porque la conversión del fumador fué teatralmente religiosa, con terrores, voces y apariciones, pero radical y definitiva: ya nunca más volvió a encender una pipa.

¿Y quién se ha fijado que en esa fecha temprana de 1904 William James cita ya el nombre entonces apenas conocido de Freud junto a los de Binet, Janet, Mason, Prince y Breuer, y que concede una importancia extraordinaria al año de 1886 porque en él se descubrió científicamente la presencia activa del subconsciente? Pero, significativamente, él trató de utilizar los últimos descubrimientos psicológicos, los primeros de la psicología profunda, para desentrañar los fenómenos místicos, para hacerlos científicamente explicables, no con el propósito de reducirlos, sino de presentar su verosimilitud dejando sin tocar su valor excepcional para la vida, y hasta de abogar por la verosimilitud de un contacto directo con lo sobrenatural. Y digo sig-

nificativamente porque él, que se dió cuenta como nadie y antes que nadie de que se acercaban en psicología tiempos revolucionarios,[1] se equivocó en la dirección de los vientos o quiso acaso desviarlos en un esfuerzo sobrehumano. Me parece que fué en su *Introducción al psicoanálisis* donde Freud puso como lema la célebre cita: "Ya que me es imposible escalar el cielo, removeré el Aqueronte", y lo removió.

Pero a Dilthey sí se le pasó el nombre de Freud, a pesar de que le anduvo tan cerca, no sólo por su lectura de William James, sino por su propia preocupación por los fenómenos de la vida psíquica anormal. ¡Y menuda aportación a la psicología *comprensiva* ha resultado toda la obra de Freud y de los que han venido tras él! Porque no hay que engañarse: a pesar de todo el aparato naturalista, aparato que no se reduce al de sus muchos esquemas mecánicos y explicativos sino que se acusa más profundamente en su querencia por el Aqueronte, el *quid* de todo tratamiento de la *neurosis* está en la comprensión psicológica, humana, de lo que al sujeto le atenaza; se reduce el complejo comprendiéndolo como se comprende una novela o, mejor, un drama. Esto no lo digo yo, que lo dice un experto como el doctor Saul, y lo recalca siempre que viene a pelo, refiriéndonos una y otra vez cómo ha podido encauzar francamente el tratamiento de serias neurosis de guerra con una primera media hora de entrevista feliz que le ha dado la clave para comprender el pequeño drama humano que los síntomas simbolizan o, a la letra, representan.[2]

Se ha dicho, con evidente injusticia, que el psicoanálisis no pretende o, más bien, no puede curar más que las neurosis. Esto equivale a decir que no comprende más que las neurosis. ¿Y qué pasa con las *psicosis?* Parece que, más allá de los tratamientos empíricos, en este terreno no se había adelantado gran cosa desde los tiempos de Hipócrates, fuera de una ordenación, también más o menos empírica, de diversos tipos. Con Kraepling se inicia la aplicación de una sencilla clave dual que, inspirada más que nada en las perspectivas de curación, se orientará después más profundamente, con Bleuler, por la comprensibilidad. Para curar había antes que comprender, y a Bleuler le quedaron como incomprensibles los *esquizofrénicos.* El año 1900 es cuando Freud publica su famosa *Interpretación de los sueños,* que despertó más ampliamente el interés de los especialistas por sus geniales trabajos que no la revolucionaria memoria sobre la histeria que publicara en 1893 en compañía de Breuer. De ese mismo año es la primera obra fundamental de Husserl, *Las investigaciones lógicas.*

---

1 Ya en 1892 previó lo que hoy se conoce por dirección *dinámica* en psicología, que es la dominante, con su escuela más exigente, la *Gestalt.*

2 LEON J. SAUL: *Emotional Maturity.* J. B. Lippincott, Philadelphia, 1947.

Desde entonces, la fenomenología fué por su camino y la psiquiatría por el suyo, tan deliciosamente diferentes, pero para entrevistarse muchas veces a hurtadillas, hasta que en el año 1922 Binswanger lee su conferencia sobre *fenomenología y psiquiatría.*[3] Tarde o temprano tenía que ocurrir esta confluencia por esa orientación comprensiva de la psiquiatría misma y toda la boga *comprensiva* del psicoanálisis.[4] El análisis fenomenológico se había mostrado especialmente fecundo en la ciencia literaria y en la psicología por su actitud eminentemente comprensiva y nada explicativa, o constructiva, de los hechos de conciencia. El mismo Dilthey fué de los primeros en acusar el impacto, luego le siguieron muchedumbre de profesores alemanes y, lo que es más importante, psiquiatras que se encontraban ante el *impasse* esquizofrénico fueron echando mano de los recursos que ese método filosófico parecía poner a su disposición para penetrar en los mundos inabordables de la esquizofrenia. Por eso resulta tan conmovedora la conferencia de Binswanger en la que, con el impresionante *¡Meine Damen und Herren!* de los conferencistas alemanes, se dirige a sus colegas, legos en filosofía, para mostrarles en los términos más sencillos en qué consiste el método famoso y cómo puede servir para entrar en lo que hasta ahora ha resistido a todos los intentos de penetración. Y como en esta rama de la medicina, más, acaso, que en ninguna otra, la práctica clínica es la incesante y atrevida sugeridora que la perplejidad azuza, pronto el doctor Binswanger tuvo que ampliar sus préstamos filosóficos echando mano esta vez ¡del existencialismo! pero en una época muy anterior a la erupción de su moda (1932).

No cabe en estas líneas más que apuntar hacia las necesidades psiquiátricas de comprensión que le aconsejaron esta atrevida ampliación. La fenomenología se le mostró insuficiente porque, en el mejor de los casos, no le permitía más que la comprensión de algunos estados del enfermo pero, vistas las cosas radicalmente, estos estados no son sino aspectos parciales de *un mundo* especial, individual, propio del enfermo. Ya lo había dicho Heráclito: los hombres en vigilia viven en un mismo mundo, pero al dormirse vuelve cada uno al suyo. El esquizofrénico sueña su mundo, lo crea y en él vive. La clave de sus estados la tendremos si somos capaces de penetrar de algún modo en su mundo. No se tratará de una comprensión psicológica normal, que en el caso del esquizofrénico es imposible, ni siquiera de la más reducida y esencial comprensión fenomenológica, que es esa misma

3 LUDWIG BINSWANGER: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze.* A. Francke, Berna, 1947.

4 El otro gran ejemplar es Jaspers, con su *Manuel de psiquiatría,* tan comprensivo y fenomenológico ... y existencialista.

psicológica aquietada y ahondada por el paréntesis, que también se ha mostrado precaria en la práctica, sino de una comprensión *ontológica* —¡no asustarse!— de las categorías con las que se construye ese mundo. Se trata, en términos heideggerianos —¡no espantarse!— de la hermenéutica de su proyecto de mundo. Es decir, ¿qué *idea* tiene del *tiempo* este esquizofrénico? ¿qué idea del espacio? ¿de la *causalidad?* etc. No hay más que leer el caso práctica estudiado por Binswanger para enterarse, concretamente, de lo humano, demasiado humano, patéticamente humano que pone al descubierto el análisis existencial de cosas tan, al parecer, abstractas como el espacio, el tiempo y la causalidad. Hay espacios puntiagudos, como un escaparate de cuchillos, tiempos cuyos éxtasis los dibujan la angustia y la catástrofe, causalidad que es puro desgarramiento. Algo muy sencillo y humanamente fascinante. Algo que a los filósofos bisoños les podría servir para iniciarse vivamente en Heidegger con mayor facilidad y menor riesgo —de perder la cabeza— que leyendo o tratando de leer la enrevesada terminología del maestro.

Pero, significativamente también, Binswanger se ha visto obligado a rectificar fundamentalmente a Heidegger, a completar su ser-en-el-mundo —por mor de mí mismo— y la *Sorge* o *cuidado* que es el sentimiento radical con que la Existencia "se encuentra" en el mundo, con un ser-por-encima-del-mundo —por mor de "nosotros"— y con el *amor* como sentimiento correspondiente. Para el tratamiento psiquiátrico es más perentorio tener en cuenta este mundo del amor, porque es el que generalmente suele derrumbarse catastróficamente. Ya de esto sabía algo Hegel. El simple *mit-einander-sein,* el estar-juntos que utiliza tanto el heideggeriano Szilasi para su teoría de la ciencia como faena colectiva y objetiva,[5] no es ese ser-con-otros que implica el amor. No sabemos dónde estará la última raíz común al cuidado y al amor, pero lo cierto es que en el tratamiento del esquizofrénico la determinación comienza con la fijación ascendente o descendente de los horizontes del amor. Se le cambia el mundo del "cuidado" porque antes se le cambia el del "amor".

Cuando el hombre se encuentra desesperadamente impotente, como ante el espectáculo desalmado de la demencia, no tiene empacho en recurrir a todo lo que se le ocurre. Y así tenemos, como en ningún otro campo, que este de la psiquiatría y de la psicoterapia conocen los métodos más disparejos. Desde la *conmoterapia,* que no se diferencia mucho de lo que solemos hacer cuando, de pronto, se nos para el reloj, que es darle una sacudida para que ande, hasta esos

5 *Wissenschaft als philosophie,* Europa Verlag, Zurich, 1945.

quintaesenciados procedimientos que bautizábamos de filosoterapia, poyeroterapia y religioterapia.

No hace falta insistir en la religioterapia, la más vieja y universal de todas las terapias pero que, con William James y, sobre todo, con Jung, está a punto de entrar por los caminos seguros de una ciencia. Sobre la poyeroterapia me contentaré con citar un solo ejemplo destacado: la memoria de la doctora M. A. Sechehaye,[6] donde cuenta la asombrosa historia del tratamiento y cura, que le llevó siete años, de una muchacha esquizofrénica mediante la acción liberadora de los símbolos, no sólo gráficos sino reales, tan reales como una manzana. Para no referirme, en grande, a las curaciones mediante la interpretación simbólica de dibujos y pinturas que ha practicado mayormente la escuela de Jung y a toda esa terapia, ya suprapoética, a base de los sueños.

Y colorín colorado: ya hablé de lo que no estoy enterado. Es lo mismo que hacen los psiquiatras cuando hablan de filosofía. Con esta diferencia: que ellos lo hacen por los locos y yo lo hice por los cuerdos. Lo que significa que, si bien mi riesgo es mayor, no es mayor mi atrevimiento.

Eugenio IMAZ.

---

6 *La réalisation symbolique, (Nouvelle méthode de psychothérapie appliquée à un cas de schizophrénie)*. Hans Huber, Berna, 1947.

Presencia del Pasado

MAGIA, RELIGION Y ADORNO EN EL ARTE DEL ANTIGUO MEXICO

Por *Salvador TOSCANO*

Lo mágico-terrible en el período formativo

EN el alba de las culturas el hombre surge a la vida poseído de un terror cósmico. A sus ojos se ofrece un espectáculo sobrenatural capaz de sobresaltarlo: un rayo tempestuoso incendia los bosques, un viento huracanado devasta los campos, bestias famélicas amenazan su existencia y poseído del terror de la muerte contempla el inesperado segar de las vidas. Aquel mundo que lo rodea no es estático: es un mundo móvil y cambiante, como los vientos. La explicación necesaria que habrá de surgir en el hombre es la de la existencia de fuerzas sobrenaturales, demoníacas, que amenazan su ser. La necesidad de dominar estas potencias se presenta en el hombre como la necesidad vital primaria; surge así la magia en su doble manifestación: como hechicería que supone que lo semejante produce o vence lo semejante —la magia por imitación y la magia por negación o tabú—; y como encantamiento por contacto, es decir, la magia basada en el supuesto de que los objetos que estuvieron alguna vez en contacto siguen actuando entre sí recíprocamente (Frazer).

Ahora bien, la existencia en el mago de esta voluntad de dominio frente a las fuerzas sobrenaturales es lo que lo separa del sacerdote. En el fondo de la conciencia del mago vive la fe en el hombre todopoderoso capaz de vencer a las potencias sobrenaturales y a los dioses; por el contrario, en el ser religioso alienta un deseo superior de lograr la benevolencia de las deidades omnipotentes mediante actos de propiciación, ritos, oraciones y sacrificios. Fué así como nació en la oscuridad de los tiempos el mito del hombre que se enfrentó a los dioses y acabó por ser deificado; es el Prometeo del mundo clásico robando la luz del Olimpo, y el Quetzalcóatl de la literatura americana

bajando a las mansiones infernales a regar con su sangre los huesos de los antepasados para dar vida a la humanidad, y el héroe que, disfrazado de hormiga, se desliza en el Cerro de la Abundancia para robar a los dioses un grano de maíz y entregarlo a la tierra como el fruto básico de su sostenimiento.

La prioridad de la religión con relación a la magia, por otra parte, es un problema ajeno a este ensayo; religión y magia coexisten en el mundo del hombre primitivo, pero en la trayectoria del arte precolombino de México no obstante que la magia como la religión —y el adorno— aparecen entreveradas y simultáneas, un elemento predomina por sobre los otros: en el alba de las culturas el impulso creador determinante es la magia, en el mediodía es la religión, y en el atardecer y decadencia es el adorno. Estos tres estadios tienen su expresión formal en los estilos terribles en el período formativo, sublime en las altas culturas clásicas, y bello en el ocaso de las civilizaciones. El espíritu si no exclusivo sí dominante viene a ser mágico-terrible en los inicios, religioso-sublime en el mediodía y bello-ornamental en el crepúsculo.

En efecto, en la oscuridad de los tiempos formativos, el arte es el recurso por el cual el hombre se acerca a lo todopoderoso, al mundo sagrado de las fuerzas sobrenaturales, pero siempre con el inconfesado deseo de vencerlas imitando sus poderes o creando mágicamente formas de virtudes negativas. Surgen así creaciones ideales, sustraídas a la temporalidad del ser terrenal, cuya permanencia está destinada a vencer a los dioses.

En el culto de los muertos está aprisionado y expresado este espíritu mágico de los inicios de las culturas. La creencia en la supervivencia de las almas estaba limitada por la posibilidad de los muertos de vencimiento para llegar hasta el lugar tenebroso, el lugar oscuro que los mexicanos llamaban Mictlan y los mayas Xibalba, morada del descarnado dios de la Muerte. El deseo de vencer en las nueve pruebas en el viaje de la muerte, para evitar así el eterno destierro del alma, está expresado en las ofrendas y depósitos de amuletos en los entierros; un resultado de este culto lo vemos en las ofrendas y figurillas del período arcaico en Copilco y Tlatilco en el Valle de México.

Numerosas obras enigmáticas de los indígenas sólo se explican como exvotos en el culto de la muerte, amuletos des-

tinados a vencer los hechizos de las deidades y poderes sobrenaturales que impiden la marcha al lugar de los muertos. Es esta la explicación de las tenebrosas figulinas que acompañan los entierros de Tlatilco en el Valle de México, los jades antropomorfos de los entierros olmecas, los yugos de los totonacas y las urnas de los zapotecas.

Es el período mágico del arte al que corresponde un estilo dramático, de rasgos enérgicos, o para usar un tecnicismo, de esencia *tremenda.* Y este rasgo terrible en el arte, por cierto, sobrevive aún en los períodos evolucionados, llegando hasta las culturas que conocieron los españoles como la nota más enérgica de su estilo. En efecto, en general todo contacto con las artes indígenas nos produce un sentimiento de grandeza y en no pocas ocasiones de solemnidad extraña, de ahí que más de una vez nuestra reacción de extrañeza se transforme en una honda y avasallante repulsión. Y, desde luego, cuanto más remoto es un arte más brutal y pavoroso lo encontramos.

Esta es la nota característica del período formativo, así sea en el arcaico del Valle Mexicano, en el premaya del Petén o entre los olmecas costeños del sur de Veracruz. La vía emocional a la que recurre el artesano arcaico es la de lo monstruoso y siniestro; tomemos al azar los penates de los entierros de Tlatilco, tan terriblemente enérgicos como evocadores. Más de una vez al juego de luces y de sombras vemos acentuarse vigorosamente los rasgos de fiereza de esta primitiva estatuaria y súbitamente, con arrebato, se nos presentan los idolillos envueltos en su mágica fuerza destinada a dotar de poderes brujescos a aquellas piezas.

Ahora bien; este problema plantea otro: ¿solamente los objetos bellos pueden calificarse de artísticos? Rodolfo Otto ha señalado recientemente la nota *tremenda* como la esencia de las bellas artes primitivas, y añade estas palabras que en seguida comentaremos: "Las viejas madonas bizantinas, rígidas y severas, y en muchas partes terribles, mueven a muchos católicos a la devoción más que las graciosas vírgenes de Rafael". Y, en verdad, la sensibilidad mágica del arte de los inicios rechazó todo servil ajuste a la realidad anatómica; tómense por ejemplo los rostros de los idolillos bicápites de los arcaicos de Tlatilco, cuyos caracteres siniestros fueron capaces de vencer a las deidades todopoderosas de la muerte. Este sentimiento afín por las formas severas y hasta terribles, como decíamos, so-

brevive como nota constante en el arte y todavía en tiempos españoles es la explicación necesaria de los cristos sangrientos de la devoción indígena, pues los crucifijos sevillanos, apropiados por mentalidad aborigen en las iglesias pueblerinas, acabaron por presentarse tremendamente, no en la serena agonía de los cristos de Sevilla, sino destilando sangre a borbotones, hendidos de llagas, bajo una capa de sangre negruzca y con las costillas descarnadas... Grünewald al pintar el Cristo crucificado del retablo de Isenheim, sin duda se constituyó en el último de los pintores góticos en el que la nota dolorosa y terrible importó más que la verdad anatómica del Renacimiento.

Nada como lo espantable y terrible para despertar en el hombre el sentimiento de solemnidad y de grandeza. Pero este carácter hostil sólo es comprensible a nosotros si paradójicamente va acompañado de una segunda naturaleza, lo fascinante. El contacto con la escultura del *Océlotl-Cuauhxicalli* de los aztecas nos da la clave de este proceso de comunión entre lo repelente y atrayente de la escultura del antiguo México, pues la figura del animal no provoca en nosotros un estado de ánimo de serena contemplación sino un hondo sacudimiento, una embriaguez demoníaca, que nos recuerda la visión angustiosa de Bernal Díaz del Castillo en los santuarios del Templo Mayor de Tenochtitlán: "Vichilobos, su Dios de Guerra, tenía la cara y rostro muy ancho y los ojos disformes e espantables; en todo el cuerpo tanta de pedrería de oro y perlas e aljófar pegado con engrudo que hacen en esta tierra de unas como raíces, que todo el cuerpo y cabeza está lleno dello, y ceñido el cuerpo a manera de grandes culebras hechos de oro e pedrería..." El ídolo producía al cronista castellano un sentimiento negativo —nacido de un asco de esencia religiosa—, pero por otra parte ese sentimiento lo subordinaba a una nueva atracción, al poder fascinante del dios: quería no mirar y clavaba su mirada hasta describir pormenorizadamente la escultura.

Quien haya releído los *Cantares* de la lírica azteca —ya que hemos mencionado las supervivencias mágico-terribles en la más tardía escultura—, habrá de convenir que aun en épocas evolucionadas se prolonga con la misma fuerza opresiva y majestuosa la nota tremenda del arte:

¡No te amedrentes, corazón mío:
allá en el campo del combate ansío morir

a filo de obsidiana!
Sólo quieren nuestros corazones la muerte
de guerra.

El arte-religioso-sublime en el mediodía de las culturas

El Popol Vuh, la maravillosa biblia maya de las gentes del Quiché, resumió en la mejor forma, expresiva y lapidariamente, el sentimiento trágico de sumisión a los dioses de las culturas religiosas de Mesoamérica. En medio de una "claridad deslumbrante", cuando la faz de la tierra no era visible en los apacibles mares y todo era silencio y calma, los dioses formadores, los creadores, hicieron surgir los montes, los valles, los ríos, las selvas de pinares; entonces formaron a los primeros hombres, pero éstos no pudieron pronunciar reverentemente los nombres de sus creadores; fué entonces cuando éstos decidieron sacrificarlos, destruirlos, pues ni siquiera sabían "invocarlos y adorarlos".

Quizá ninguna otra literatura indígena haya podido expresar, como ésta, el sentido y el destino del mundo indígena: propiciar a aquellos seres sobrenaturales a los que se les debía la arquitectura natural, el sustento y la vida misma. Añade la fuente antes citada que los dioses sucesivamente formaron diversas humanidades y las fueron destruyendo, pero cuando los hombres fueron amasados con maíz revelaron inteligencia y sólo hasta entonces dieron término a la creación, pues en aquel amanecer los seres invocaban a sus formadores: "Pedían e imploraban solamente con arrobadoras palabras, con amor y gran temor, y alzando los rostros al cielo. . ."

Si la vida no era sino invocar y adorar a los dioses, el arte venía a ser su más precioso lenguaje de exaltación. Particularmente la arquitectura se nos presenta, con su ingenua monumentalidad, como la forma con la que el hombre glorifica lo sagrado, mientras que escultura, pintura y artes menores sólo aparecen como círculos de belleza que se mueven subordinados a la concepción arquitectónica religiosa.

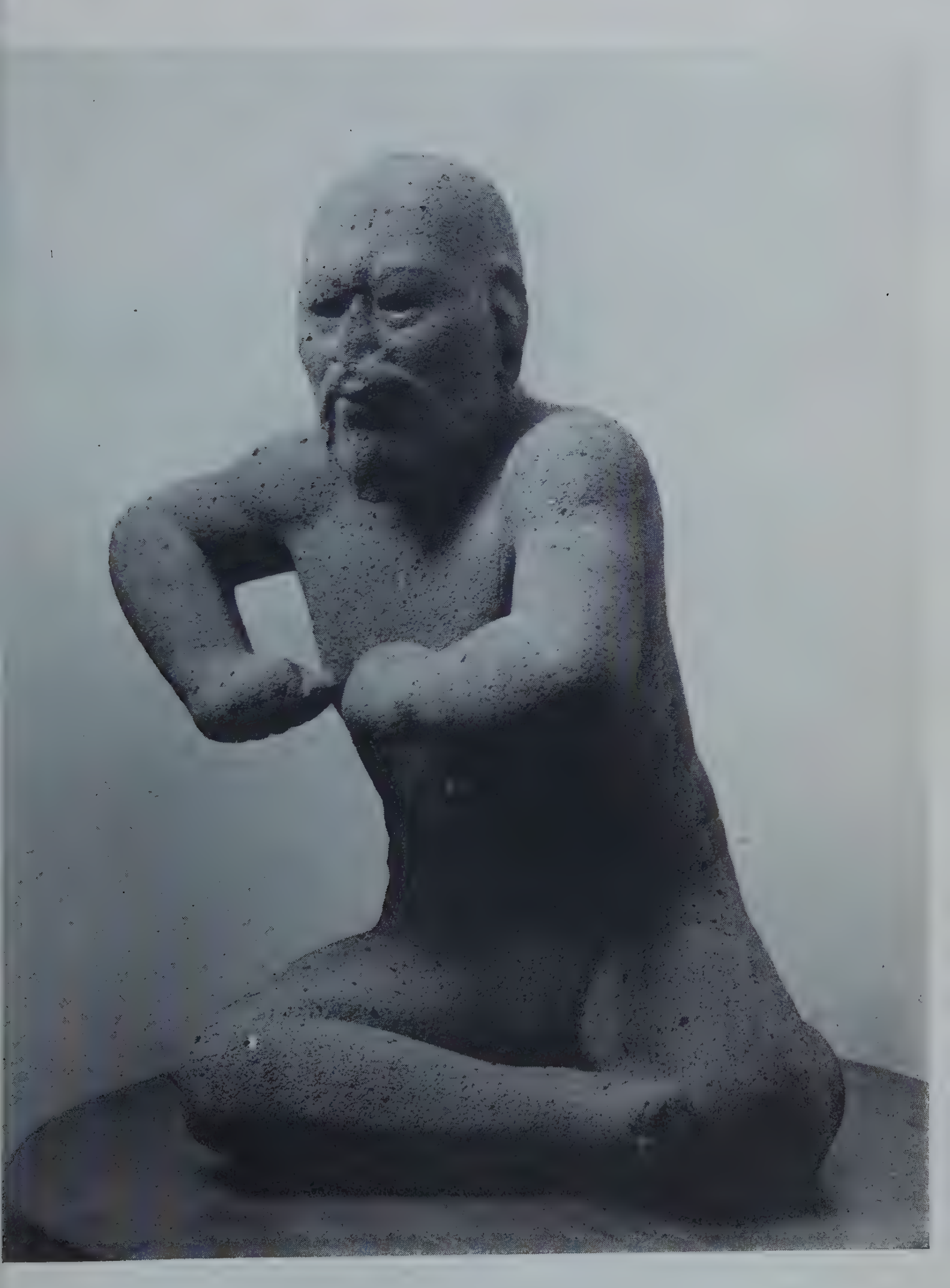
Por desgracia sólo tentativamente podríamos, en el estado actual de nuestros conocimientos, tratar de buscar aquellas ideas cosmogónicas que fueron originando esta concepción vital de los indígenas; pero un hecho aparece suficientemente comproba-

do: la gravedad y dureza de la vida prehispánica empujó a los hombres —como en todas las religiones primitivas— hacia dioses temibles. Tezcatlipoca, como el Jehová bíblico, es dios todopoderoso que imparte sin discernimiento el bien o el mal; los indígenas estaban muy lejos de una concepción cristiana capaz de identificar la idea de dios con la idea del bien. El temor fué aquí, por lo mismo, el factor dominante de la religión: no la angustia metafísica, sino la incertidumbre y la debilidad frente a fuerzas sobrenaturales superiores que se abaten sobre los hombres.

El mundo indígena de la América Media se nos presenta impotente ante esas fuerzas todopoderosas; enclavado el indio en sus valles y praderas hostiles, en las lujuriosas y agotantes selvas del sur, carente de ese don divino que fueron los animales domésticos, sus corazones fueron lentamente modelándose en el infortunio; así nació un conjuro sangriento para propiciar a las terribles deidades que los abatían con la esclavitud, el hambre, las sequías y la muerte. Así se fué desenvolviendo una religión y un arte en los que el carácter privativo lo fué un sentimiento trágico de la vida.

Este sentimiento trágico está presente en el génesis, en el destino y en la muerte, y no es extraño que esta concepción vital matice y preste su contenido más característico al arte. En cuatro apocalipsis los hombres fueron destruídos y recreados por los formadores: primero llovió fuego, en la segunda edad los huracanes arrasaron a la tierra y a los hombres, en el tercer sol las aguas desparecieron las tierras y las montañas, y en la cuarta un diluvio, "la tenebrosa lluvia", acabó con los hombres, pero no sin que antes las aves de rapiña decapitaran y devoraran las entrañas de los seres humanos "y sus cuerpos reducidos a polvo fueran dispersados en castigo", como dice el Popol Vuh. Pero la quinta edad, la edad de los hombres que conocieron los españoles, también habría de concluir por una catástrofe: los temblores resquebrajarían la tierra y las espectrales Cihuateteo —las mujeres fantasmas asociadas con los relámpagos y los fuegos de la noche— al finalizar cada siglo —cuarenta y dos años— destrozarían a la humanidad. Los indígenas esperaban con corazón zozobrante el quinto apocalipsis.

Esta concepción dramática, de la cual el Olimpo azteca —flor tardía de las culturas mesoamericanas— es ejemplo clásico de severidad, debió contribuir poderosamente a configurar



Escultura Olmeca. ¿Un jugador de pelota?

Procede de Hidalgotitlán, Ver. Colección G. Corona.



La misma escultura de la página anterior, vista de espaldas.

el fatalismo de vida indígena que se traduce de la obra de Sahagún, pues si bien los oráculos que manejaban los libros sagrados (Tonalámatl) podrían intervenir para modificar el destino de los hombres, siempre pesaba sobre ellos el signo fatal del nacimiento, pues por ejemplo los nacidos en día *Miquiztli* (muerte) "vivían en pobreza, aflicción y tristeza, nunca tenían contento ni alegría y si alguna cosa ganaban todo se les iba como arena entre las manos".

El problema de la muerte, ese enfrentarse a la fascinante y enigmática vida ultraterrena, es igualmente ejemplo de un sentimiento trágico de la vida. La afirmación de la supervivencia del muerto en cuatro mansiones celestes —situadas en los cuatro horizontes— está relacionada no con el género ético de vida sino con la forma de la muerte; al oriente y al sur está el paraíso de los guerreros caídos en combate y de los muertos consagrados al dios de la lluvia, pero al poniente y al norte encontramos los infernales lugares de las mujeres espectrales muertas en el parto y de las almas de los muertos comunes. Al Norte estaba el Mictlan mexicano y el Lyobaa zapoteca, lugar silencioso y oscuro del dios esquelético de la muerte; allí habrían de llegar los muertos comunes sólo después de vencer nueve pruebas, pues en el lugar frío cortará como navaja de obsidiana y en otro los famélicos jaguares tratarán de devorarlo y ¡ay! del que no sea acompañado por un guía fúnebre, un perrillo, pues su alma podrá quedar en eterno destierro sin alcanzar jamás el reino de las sombras.

Cuán débil brizna, pues, se antoja el hombre en el mundo religioso de la América Media, una frágil brizna que deambula movida por vientos sobrenaturales y omnipotentes; desamparadas criaturas frente a voluntades supremas. Y una religión de tal naturaleza no condujo a su arte a una serena alegría, sino a un dramatismo sombrío. Y consecuentemente a este sentimiento trágico de la vida, correspondió una plástica en la que, paradójicamente, lo terrible es fuente de belleza.

Por eso el lenguaje de la arquitectura en el período de las culturas clásicas es sublime, porque la esfera sagrada sólo quiere una dimensión: lo grandioso. Con toda probabilidad la primera gran cultura indígena en la que despierta cargado y pleno de significación este sentimiento, es la teotihuacana, cuyo esplendor parece alcanzarse entre los siglos V y VI de nuestra Era, época para la cual se desenvuelven rasgos seme-

jantes en la arquitectura maya del sur (Tikal y Copán) y en el Monte Albán zapoteca. Teotihuacán es sencillo y grandioso, a lo que conviene la geometría de ángulos y rectas de su traza; Tikal es austero y grandioso, a lo que conviene la verticalidad de sus pirámides y la amplitud de sus recintos; mientras Monte Albán es sobrio y magnífico, en lo que abunda su colosal distribución de montaña en un escenario de asombro; pero en todas estas ciudades encontramos rasgos similares: su solemne distribución, la tendencia a la grandiosidad en sus plazas y pirámides, las gigantescas calzadas y rampas de su planeación urbana, sus silenciosos y austeros espacios abiertos que se articulan por magnas calzadas sólo interrumpidas por inconmensurables anfiteatros; todo esto produce en el espectador no el arcaico sentimiento terrible, sino la exaltación de lo sublime, pues el destino de las culturas clásicas es superar la emoción del arte primitivo —tremendo, repelente y atrayente— por la fascinación del sentimiento sublime.

Este rasgo psicológico del arte indígena debió nacer en los grandes escenarios septentrionales —de flora agreste y espinosa—, en las vastas praderas de Norteamérica o en los páramos y desnudos valles de la Altiplanicie mexicana, cuyas inmensas extensiones fueron propicias para la formación de una concepción enérgica y de formas severas, más que las feraces y abundantes selvas del sur maya, en donde años más tarde, hacia los siglos VII y VIII, al contacto con las selvas de bejucos, raíces retorcidas y ubérrimas tierras, hubo de cristalizar la exuberancia barroca.

Lo sublime quiere lo grandioso; de ahí que inclusive la escultura se manifieste en colosales monolitos (olmecas y teotihuacanos); pero, como anotamos ya, fué en la arquitectura en la que este sentimiento quedó mejor expresado; las sencillas distribuciones geométricas, con predominio de ángulos y rectas, y la solemnidad de los espacios "vacíos", contribuyeron a sobrecoger y anonadar la contemplación religiosa, exaltando y enalteciendo la fe del creyente en la majestad del Olimpo prehispánico. Una visita a Teotihuacán, Monte Albán o Tikal es impresionante y melancólica, como si un sentimiento de eternidad trascendiera a nuestro espíritu.

Lo bello-ornamental en las culturas históricas

En una obra clásica, en las *Reflexiones sobre la Historia Universal,* Jacobo Burckhardt nos ha dejado estas líneas que podrían convenir de admirable epígrafe a esta digresión: "En las épocas derivadas o decadentes, el hombre cree que el arte existe para su servicio; lo usa para su esplendor y en ocasiones explota más sus formas accesorias y decorativas que sus formas principales".

En las culturas que sucumbieron a la conquista española, en las culturas históricas que abrieron su ciclo hacia 1168 —la caída de Tula—, significativamente las obras de arte por excelencia son la ornamentación en la arquitectura y los joyeles en la escultura. Totonacas, tarascos, mayas del período del Mayapán, aztecas y mixtecas, dan por igual mayor importancia a las formas accesorias de la decoración y al esplendor del hombre —el joyel—, que a las formas grandiosas arquitectónicas que en el pasado animaron a las remotas culturas de Teotihuacán, Monte Albán y las ciudades mayas del período de las Series Iniciales.

En los conjuntos urbanos y en sus monumentos, en efecto, se percibe claramente el predominio del espíritu ornamental sobre los valores arquitectónicos de las antiguas ciudades religiosas. La victoria permite olvidar la distribución de grandes conjuntos urbanos en las montañas o en las planicies, con su euclidiano arreglo en calzadas, anfiteatros, terraplenes y calzadas, para entregar a los constructores a un ornamentismo que concentra el interés en las fachadas, casi siempre arregladas con el preciosismo del mosaico: Mitla, Labná, Uxmal, etc.

La victoria de las formas accesorias, por lo mismo, está precedida de un rompimiento entre la geometría de rectas y ángulos —el de las ciudades de dramáticos espacios vacíos— y el naturalismo curvilíneo, pórtico del barroco de los períodos últimos. Quizá este rompimiento debemos rastrearlo antes que en cultura alguna, en el área de los mayas, pues se antoja buscar, ya decíamos, el origen del barroco prehispánico en las selvas de retorcidas raíces que circundaron ciudades como Palenque y Tikal y que, consecuentemente, debieron estimular el "horror al vacío" de los mayas.

La trayectoria del arte maya, sin embargo, demuestra que en los más bajos niveles yace una fisonomía dórica oculta en el

misterio de las superposiciones, como lo demuestran los tremendos y melancólicos mascarones del adoratorio piramidal E VII Sub. de Uaxactún, erigido en el siglo IV de nuestra Era y sepultado algún tiempo después por una segunda pirámide. Pero este momento dórico del arte maya pronto es superado y la decoración curvilínea ingresa definitivamente en la ornamentación, desenvolviéndose un estilo caprichoso y florido. Hay, no obstante, en medio de este flamígero notas aisladas de sobrio realismo: los bajorrelieves ceremoniales modelados en Palenque y la ornamentación escultórica de las deidades en Copán, un estilo sereno que marcha a compás de la austeridad realista de los diseños de los vasos pintados con ceremonias del período *Tepeu* (Chamá, Nebaj y Ratinlixul) y de las dinámicas pinturas murales de Bonampak.

Sin embargo, algunos años más tarde y plenamente en la Edad de Oro del Antiguo Imperio, se deja sentir en los relieves de las estelas, un arte de exuberancias barrocas sólo comparable al monstruoso y feraz barroco de la India. Este barroco, que ya apunta desde Copán, es particularmente notable en Quiriguá, la colonia copanense del río Motagua que sobreviviera a la caída de su metrópoli. Pero es aquí justamente en donde la historia interviene y bruscamente cesan de producir las viejas ciudades del Petén, el Usumacinta y el Motagua; las ciudades quedan abandonadas a las selvas y sus habitantes emigran al norte yucateco en busca de una segunda patria: allí se va a operar, a partir del *Katún* 987-1007, un Renacimiento que cubrió de ciudades, templos y palacios la planicie de Yucatán. Sin embargo, las fuerzas creadoras, típicamente mayas, declinaban irremisiblemente y la bárbara pero original influencia de las creaciones de la Altiplanicie tolteca produjeron un arte nuevo: junto a las barrocas supervivencias de las fachadas de mascarones (Hochob, Uxmal), se van a alzar sobrios exteriores de muros limpios, de sillares cortados, decorados con frisos de temas geométricos, palacios de columnas, relieves de águila y tigres. . . Las rústicas creaciones de la Tula hidalguense, embellecidas por una cultura vieja y refinada, dieron su origen a flores de un arte superior. A este momento representan los edificios de Chichén Itzá, Uxmal, Labná y Sayil.

En el arte de la Mesa Central, igualmente, la victoria de la ornamentación sobre la arquitectura de masas, cubos y espacios geométricamente distribuídos, se deja sentir. Ya desde Xochi-

calco y Tajín —cuya decoración de grecas en estuco apenas subsiste— se empieza a notar la dinámica mutación; Tula, por el contrario, representa plenamente el adiós al arte grave, hierático y sublime de Teotihuacán. Es un arte bello —empleando los términos universalizados por Kant—, un arte que superando al arcaísmo tremendo del período formativo y la grandiosidad sublime del estadio religioso, desenvuelve un lenguaje ondulante, de barrocos entrelaces y delicadas grecas. Los estilos indígenas han perdido en profundidad y en naturaleza sublime, lo que han ganado en belleza —es lo que va, entre los griegos, de la columna dórica a la corintia. ¡Cuán hermoso es el arco de Labná, pero cuánto más impresionante y magnífica es la ciudadela de Teotihuacán!

Infortunadamente nada quedó de Tenochtitlán, pero Mitla es significativamente representativa de este lujo retórico de la piedra y, por lo mismo, de lo que es bello en el arte del antiguo México. Hasta en su preciosismo —millares de piedrecillas labradas e incrustadas formando grecas— sentimos la gracia de lo escultórico, con notable desdén para la dinámica y musicalidad de los volúmenes y superficies desnudas de una pirámide de El Sol o una Gran Plaza de Monte Albán. Pues lo que es sublime, conmueve, anonada; lo que es bello, alegra e inunda de un sentimiento gracioso y delicado; ante los sobrios ángulos de las pirámides de Tikal, frente a su audaz verticalidad, sentimos lo magnífico y viviente de la antigüedad, pero si volvemos nuestra mirada a la Casa de Mascarones de Kabá, o a la Casa del Adivino de Uxmal, encontramos el flamígero caprichoso y desenfadado del crepúsculo de los estilos en el que cierto abigarramiento monstruoso articula conjuntos abrumadores. Aprender estas diferencias es captar la trayectoria y esencia de la cultura mexicana antigua.

Pero aparte de la arquitectura existieron otras formas artísticas expresivas de esta preocupación por la realidad de la Naturaleza, una de ellas en la concepción del cuerpo humano. Los pueblos nahuas fueron los primeros entre las tribus modernas que percibieron la belleza real de la anatomía humana, no obstante que ya desde los mayas se reveló la profunda impresión que los seres vivientes produjeron en el arte. Es lo que va de la colosal concepción arquitectónica de la diosa del agua de Teotihuacán, y el Tláloc de Coatlinchan, el dios de las flores de Tlalmanalco, Xochipilli, o el dios del viento de Ca-

lixtlahuaca. Los mayas del período nuevo y su precioso antecedente de Copán también supieron descubrir el valor del cuerpo humano —particularmente el del rostro como un objeto de belleza; piénsese en la suave cabeza de la deidad que surge de una boca serpentina, la llamada Reina de Uxmal. Esta victoria de la verdad real, anatómica, sobre el simbolismo antiguo es lo que va de las viejas y gigantescas cabezas olmecas del sur de Veracruz (La Venta, Tres Zapotes y San Lorenzo) a las cabecitas sonrientes de la Mixtequilla, iluminadas por la más graciosa expresión humana; algo que desconoció la antigüedad y que casi desapareció sin dejar huella con el alud azteca.

Más aún; en las épocas más tardías el impulso creador en el arte está encaminado a glorificar al hombre; es decir, junto a la exaltación de los dioses del período religioso-clásico y el culto de los muertos del período formativo, surge un culto al ser humano idealizado en la nobleza y el sacerdocio. Y así junto al predominio ornamental en la arquitectura, aparece como rasgo artístico representativo de la época el joyel. El oro va a tomar ahora el lugar de honor del jade, substituyendo lentamente el viejo símbolo pétreo de las cosas más preciosas, el agua y la vegetación.

El carácter artístico del joyel, sutilmente entrelazado a una función social, ha sido definitivamente señalado por Simmel en su *Digresión sobre el Adorno:* "De una parte hay el deseo bondadoso de proporcionar a los demás una alegría. De otra hay también el deseo que esta alegría, este agrado, redunde en acatamiento y estimación nuestra..." Es decir, por una parte el hombre portador de la joya crea un círculo de belleza a su alrededor, pero por otro lado este sentimiento puro, altruísta —que presta un carácter artístico a la joya— se convierte en un instrumento de respeto y distinción para el portador, pues le crea un sentimiento de inferioridad a quien contempla la joya y no la puede portar. Es así que el joyel se transforma en un objeto representativo de la voluntad de dominio, al perder su carácter exclusivamente estético y transformarse en un objeto de utilidad social.

Añade Simmel: "El adorno acentúa o amplía la impresión que produce la personalidad; obra como una irradiación de la personalidad. Por eso han sido siempre su substancia los metales brillantes y las piedras preciosas, que son *adorno* en el sentido más estricto que el vestido y el peinado, los cuales, no obstante, adornan también. Podría hablarse aquí de una



Escultura huasteca.

Procede de Tamuín, S. L. P. Museo Nacional de Antropología.



Máscara de un Dios-Murciélago, construída con piezas de jade articuladas.

Procede de Monte Albán, Museo Nacional de Antropología.

radioactividad del hombre". El adorno humano más remoto fué el tatuaje, el que seguramente estaba reservado al sacerdocio y a la nobleza en contraposición del sello, que por la facilidad en la manufactura y aplicación fué un instrumento del adorno popular. Posteriormente, sin embargo, al surgir el culto del jade hubo nuevamente de confinarlo para sí la nobleza y el sacerdocio indígenas. La pluralidad aparece reñida con el adorno y así como en Francia en la alta Edad Media se decretó una prohibición para que las personas de bajo rango portaran alhajas de oro, así en la sociedad azteca tropezamos, en el código de leyes recogidas por Fray Andrés de Alcobiz, con la siguiente prohibición del Anáhuac mexicano: "El que hurtaba algún *chalchíhuitl* (jadeíta o piedra verde preciosa) en cualquier parte, era apedrado en el tiánguiz (mercado), *porque ningún hombre bajo lo podía tener*".

Es por lo mismo significativo que la época más tardía, la que cortara en su evolución interna la conquista española, fuera de artífices. La joya se ha erigido en la concepción suprema de la belleza: el arte mixteco es un arte de orífices, pero la metalistería también fué propia de mexicanos y tarascos; el viejo jade va ahora a ser acompañado por nuevas piedras preciosas, el cristal de roca, la obsidiana, el ónix, el ámbar y la amatista. Un hallazgo representativo de este tardío momento del arte mexicano son los objetos del entierro mixteca de la Tumba 7: anillos, arracadas, pendientes, collares y cetros fundidos en oro con trabajos de filigrana; copas y orejeras de cristal de roca; aretes de ámbar y huesos de delicado y minucioso labrado, obra verdaderamente de artífices orientales; mosaicos de placas de turquesa delicadamente engarzadas... Un dechado maravilloso, sin duda, pero que no habrá de despertar en nosotros la honda y sublime impresión de la máscara de jade del Dios-murciélago de Monte Albán; la soberbia siniestra de la máscara nos trasporta a un mundo terrible, nacido de presagios siniestros y conmovido por la solemnidad de su religión, en tanto que los joyeles —no obstante haberse labrado con deidades y símbolos hagios—, al herir nuestros ojos con el rayo deslumbrante del cristal o la esplendencia de los metales, nos traslada a un mundo que ha resuelto los misterios tremendos del universo y ha poetizado las formas insondables de la naturaleza, trasmutando en nosotros la radioactividad y el iris de su belleza.

UNA VERSION FRANCESA DE LA HISTORIA DE MEXICO*

Por *Silvio ZAVALA*

Apreciaciones generales

La obra se publica al calor de los acontecimientos de la independencia hispanoamericana.

Queda fuera cronológicamente del siglo XVIII, mas no por su espíritu. Se refiere a un solo país americano, como el título lo indica, salvo la introducción que es de alcance general.

El autor comienza por establecer, a la manera de la historiografía reflexiva o filosófica del siglo anterior, que el descubrimiento de América es uno de los acontecimientos que han influído más poderosamente sobre la civilización humana. Sostiene que no se ha apreciado bien todavía la influencia que ha ejercido sobre los destinos del globo. Las generalizaciones vagas, o los párrafos sueltos y diseminados en las obras históricas y filosóficas, no han bastado para mostrar la multiplicidad de los lazos que unen este descubrimiento a la moral, a la política, a la religión de los pueblos.

La presencia del Nuevo Mundo hace cambiar el equilibrio de poder: las riquezas pasan de una nación a otra; se alteran las costumbres; la religión, que con su omnisciencia no había adivinado esta nueva tierra que el genio de un hombre supo presentir, recibe un golpe mortal; la industria ve abrirse ante ella una multitud de rutas; la navegación se extiende, el comercio se agiganta, el aumento del lujo modifica las ideas y los hábitos de los hombres.

La brújula hizo posible todo esto. Se construyeron mejor los barcos, se inventaron instrumentos para facilitar el conoci-

---

* *Beautés de l'Histoire du Mexique, ou Epoques remarquables, traits intéressans, moeurs, usages, coutumes des indigènes et des conquérans, depuis les tems les plus reculés jusqu'à ce jour.* Par A. Dillon. Paris, Bossange, 1822. (Biblioteca Paul Rivet).

miento de los astros y la marcha de los navíos; la geografía hizo adquisiciones inmensas; la astronomía penetró los secretos más escondidos de la naturaleza y del espacio; la historia natural clasificó nuevas especies dentro de sistemas que se vió forzada a ampliar; la filosofía, la religión vieron por todas partes retroceder ante ellas los límites imaginarios que habían tenido la audacia de fijar al espíritu humano. Hacía falta cambiar todas las teorías: "la esfera de la experiencia, al ensancharse, obligó a todas las ideas a tomar la misma extensión".

No olvida nuestro autor los frutos que América aporta: índigo, cochinilla, etc.

Después del descubrimiento, dice, los viajes por mar han transformado las costumbres de los pueblos. La altivez nacional se ha debilitado. La tolerancia ha visto comenzar su reinado. Todos los hombres se han dado cuenta de que son hermanos. Había desde siglos atrás, en un continente desconocido, hombres que sentían los mismos placeres y penas que los europeos, que amaban y sufrían como éstos, cuyas necesidades y gozos no diferían de los de ellos. Esta semejanza de necesidades, de costumbres, de carácter, acusa el origen común de la gran familia humana; a esta gran familia debe regirla un solo código, una moral universal fundada sobre la identidad de las necesidades y del estilo de las costumbres.

De ahí esta filosofía moderna, tan calumniada, que no es sino el suplemento y el comentario del Evangelio de Jesucristo; de ahí esa necesidad de hacer remontar todo a una moral simple, amplia y poderosa; de ahí esta revolución en el espíritu de los pueblos, esta necesidad ardiente de no obedecer más que a la razón, esta repugnancia hacia las trabas fundadas en prejuicios; de ahí esta lenta fuga de la barbarie y de la ignorancia, esta necesidad de un buen gobierno, este admirable progreso de los conocimientos humanos.

Los metales han llevado la riqueza a pueblos enteros; para participar de ellos se han creado las manufacturas y activádose la navegación y el comercio.

"¡Gloria a ti, Colón! tú eres el arquitecto de la civilización moderna: tú has cambiado los gobiernos, alterado las creencias, e infundido una nueva vida al cuerpo social y político".

Pero si el descubrimiento ha ejercido esa influencia inmensa y benéfica, ha ocasionado también males.

Pueblos enteros se han arruinado en empresas infructuosas; otros han fundado colonias que se han sublevado contra la madre patria. Para conservar vastos dominios, a menudo improductivos, se han gastado tesoros inmensos; para haber el oro se ha prodigado la sangre humana; ella ha corrido a torrentes, a menudo por un pedazo de tierra, una montaña rocallosa, un istmo despoblado, una ventaja frívola.

Y siempre dentro de esta lista de males (lo que es sintomático ya del espíritu romántico que asoma detrás del racionalismo todavía operante en este autor), anota que el sentimiento de la gloria que reinaba en el mundo antiguo se ha desvanecido: el comercio ha usurpado su lugar. La era mercantil ha sucedido a los siglos del heroísmo. La elevación del alma ha perdido su estimación; la riqueza ha triunfado sobre la celebridad. El arte de ganar el oro se ha convertido en el gran arte, en el objeto del ansia de todos los pueblos. Algunos han dejado sus tierras incultas y corrido hacia playas lejanas para excavar la tierra en busca de metales: las minas se han abierto y los surcos se han cerrado. La codicia se ha convertido en el alma de la política moderna. Satisfechas las necesidades, se sacian los deseos de la sensualidad. El lujo ha enervado a los hombres.

Innumerables cadáveres quedan esparcidos por el territorio de América. La sangre de los vencedores se mezcla con la de los vencidos y riega una tierra devastada. Queda un país despoblado, una población destruída, los conquistadores embrutecidos después de la conquista, los indígenas tratados como bestias de carga. El autor ve la degradación de la especie humana brotar bajo muchas formas del mismo descubrimiento. ¿Quiénes son estos bandoleros que buscan a través del mundo continentes para invadir y pueblos para matar? ¿Quiénes son estos hombres que no tienen ni mujeres, ni hijos, ni amigos, ni amor, ni domicilio, ni asilo sobre la tierra, y que, en su barbarie nómada, no conocen otra patria que el navío que los lleva hacia las islas que van a subyugar y a devastar? Adquieren riquezas, no les falta audacia, pero sus tesoros y su coraje cuestan caros.

Recuerda el comercio de esclavos, la venta de hombres nacida de la insaciable sed de oro, la enfermedad maligna (la sífilis) que ataca hasta los gérmenes de la existencia, o sea, las fuentes de la vida y de la voluptuosidad.

Concluye nuestro autor, siguiendo los pasos de la historiografía filosófica del siglo anterior, que la suma de los males es superior a la de los bienes.

Tales son, en resumen, los principales efectos del descubrimiento de América, nos dice, los cuales merecerían "un historien philosophe". Lo han encontrado en Robertson. Mayor elocuencia, mayor vehemencia distinguen a Raynal, "fogoso apóstol de la filosofía, en quien se quisiera ver mayor exactitud, y un ardor menos intolerante en las prédicas de tolerancia".

Los autores españoles, aunque llenos de prejuicios, agradan todavía por ese carácter de verdad, de sencillez, de sus crónicas. "Pero sería vano buscar en estos anales informes, la visión severa de la filosofía, o los resúmenes luminosos de un análisis exacto, o la buena fe de un escritor desinteresado".

La historia de México, en particular, ha sido escrita por muchos españoles. Asegura que los ha consultado, pero declara que tiene más confianza en Robertson.

Reconoce que debe mucho a los viajeros modernos, sobre todo a la relación, que estima excelente, de M. Drouin de Berry.

Es de notar que la obra que comentamos no alienta aún la pretensión, ni goza de la posibilidad de ir a las fuentes directas de la historia de América. A lo sumo posee la conciencia de que, a más de la literatura de los historiadores-filósofos, existe la de los españoles; pero la juzga menos interesante desde el punto de vista considerativo, menos objetiva y de más difícil consulta porque no ofrece hechos los resúmenes que el autor moderno busca para dar pie fácil a sus reflexiones.

No había la posibilidad de mejorar la base histórica en obras de la naturaleza de la que analizamos. Lo que importaba era ofrecer el resumen fáctico más indispensable, según podía sacarse de las obras a mano, y añadir las reflexiones que, por otra parte, tampoco solían tener un estricto carácter original, sino que reflejaban las preocupaciones generales de la época.

Nuestro autor califica bien su propia obra como un simple análisis de esta historia de México tan interesante, análisis mezclado siempre con reflexiones filosóficas y descripciones de historia natural. No promete ni realiza una verificación de los hechos tomados de las obras existentes. Acaso piensa que especialmente Robertson debió averiguar lo que asienta, y esto basta.

Como suplemento, al fin de la historia, viene la narración de la última revolución de México, es decir, la de independencia. Llega hasta la época de Mina, y en un último párrafo da cuenta ya del final de la lucha, pero sin entrar en detalles.

Tal es la orientación y el plan de esta Historia de México escrita en Francia en las primeras décadas del siglo XIX.

Quizás el interés mayor de la introducción que hemos estudiado hasta aquí consista en que resume con cuidado y analiza con inteligencia los argumentos que en el siglo anterior se habían acumulado en torno a la debatida cuestión de los resultados —benéficos o nocivos— del descubrimiento de América. El autor posee una conciencia clara de los cambios ocurridos en el mundo desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII y atribuye al factor americano una importancia decisiva en el advenimiento de ellos. Recuérdese su frase: "Colón, tú eres el arquitecto de la civilización moderna".

El cuerpo de la historia

PREVALECEN los lugares comunes de la leyenda negra acerca de la conquista y la colonización. El resultado es la misma caricatura horrorosa que difundieron los autores mayores de la historiografía filosófica.

Dillon llega fácilmente al abuso de las ideas y los adjetivos, por ejemplo, cuando escribe: "¡Lujo sin artes, vicios sin gracias, tiranía sin fuerzas, qué cuadro!". O bien esto otro: "Una población enervada ha compartido su existencia entre el libertinaje y los trabajos serviles. Las mujeres han perdido su belleza, los hombres su valor. . . Las ciudades se han convertido en grandes tumbas. . .". Es, en fin, una historia a base de exclamaciones.

Sin embargo, sobre ese fondo monstruoso y negativo, Dillon logra hacer algunos comentarios agudos y escribir pasajes de cierta soltura, como adelante veremos.

Cuando llega al período de la independencia, adopta plenamente el partido de los insurgentes y subraya las crueldades de la represión española. "Vemos hoy a la libertad aplastar con su pie vencedor a la esclavitud y el despotismo. . .", comenta alborozadamente.

Esta es la filosofía general de la obra. Desde el punto de vista de la historiografía francesa sobre América no tiene nada

de original. La condenación de la colonización española y la simpatía por la insurgencia americana aparecen en muchas de las obras de tal escuela. De mayor interés es observar que esos puntos de vista coinciden substancialmente con los de la historiografía americana de principios del siglo XIX, inspirada por el nacionalismo juvenil de las nuevas repúblicas, hasta que ocurren las primeras reacciones representadas en México, por ejemplo, por Lucas Alamán. ¿Era una coincidencia casual o la corriente francesa había contribuído a nutrir a la historiografía americana?

Tal vez no sería atinado atribuir todo el origen de los puntos de vista americanos a los modelos franceses, pero es posible demostrar que éstos sí influyeron en la formación de la conciencia histórica de las generaciones de América que prepararon y realizaron la independencia. Nos limitamos aquí a citar un ejemplo característico de influencia confesada.

El joven chileno, don José Antonio de Rojas, escribe el 7 de diciembre de 1774, desde Madrid, al fiscal de la Audiencia de Santiago, don José Perfecto de Salas, que "ha salido una obra muy singular, cuyo título es *Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos.* Es anónima y parece impresa en Amsterdam. Está prohibida porque habla muy claro y porque dice algunas verdades. Procuraré enviar a Ud. un ejemplar, luego que lo consiga, pues espero tenerlo en estos días".

El informe siguiente, de 7 de febrero de 1775, ya es más preciso e interesante. "Este hombre divino —Raynal—, este verdadero filósofo, es digno de elogios de todo el mundo literario, y particularmente de los americanos. Mucho se ha dudado en Europa acerca de la patria del autor de esta excelente obra, porque no se conoce con la pasión. Su rectísima balanza no se ha inclinado más a unos que a otros; a todos reprende sus defectos; y parece que es el padre universal de los mortales, según la superioridad con que les habla. Si ahora me condena usted por ponderativo, estoy cierto que, cuando usted lea, conocerá que mis expresiones son justas y moderadas. Ojalá se dedicara usted a traducirla".[1]

Ya se puede adivinar cómo la historiografía ortodoxa de la colonización española (Acosta, Herrera, Solís, etc.) debió

[1] Cit. en la documentada obra de R. Donoso, *Las Ideas Políticas en Chile,* México, Fondo de Cultura Económica, 1946, pp. 18-19.

ir cediendo ante la visión histórica de los filósofos franceses, o en general de los ilustrados de Europa, en la mentalidad de los hombres de América. Es una historia intelectual que no ha sido explorada todavía con la minuciosidad necesaria.

Filosofía por ejemplos

Al iniciar la explicación de la conquista, sostiene Dillon que dos causas violentas concurrieron a la ruina de México (se refiere con este nombre al pueblo precolombino): la superstición y el amor (es decir, Moctezuma y doña Marina).

Pero Marina no era la única; las otras mujeres venían en tropel al campamento de los españoles a ofrecer a estos conquistadores un amor demasiado mal pagado por los mexicanos. Asegura que los maridos indígenas eran indolentes, débiles y que despreciaban y maltrataban a sus mujeres.

Este tipo de explicación seducía al historiador-filósofo. He aquí un imperio que se pierde por la voluptuosidad de sus mujeres, las cuales se entregan a los mismos conquistadores que riegan la tierra patria con la sangre de los familiares indígenas. "Buscar la voluptuosidad en los brazos de aquellos que acababan de exterminar a sus familias", es indudablemente una escena rara y digna de la atención del filósofo que desea conocer el corazón humano. ¡Cómo excita esa situación paradójica la reflexión melancólica del hombre sabio y racional que contempla, a través de la historia, el espectáculo de las pasiones humanas!

Como la historia filosófica se ocupa de una variedad extraordinaria de temas, llegamos a otra reflexión de muy distinta índole. El correo, que los europeos consideran como una de sus más felices invenciones, estaba establecido en el imperio mexicano mucho tiempo antes de que un rey de Francia se moviera a poner sus fundamentos.

Aquí andamos por el buen camino que esa historiografía abre, sobre todo con Voltaire, para el estudio comparativo de las culturas. De ahí la universalización de los conceptos del hombre europeo, aunque muchas veces el detalle del fenómeno extraño sea mal descrito o comprendido. En este ejemplo habría que saber si el correo mexicano prehispánico llenaba las mismas funciones que la posta pública de Europa.

El tema de Tlaxcala sirve a nuestro autor, como ocurre en otros casos, para dar una lección de política al gusto de la época. Ella representa el heroísmo digno de Esparta, la pasión por la libertad, una república como las que admiramos en la antigüedad, la cual debió sorprender a los españoles acostumbrados al gobierno de uno solo, a la autoridad de la Santa Sede, "à la fraise et au manteau". Les parecieron muy extraños estos hombres que se gobernaban por sí mismos, que se batían completamente desnudos y que no conocían al papa.

Para escribir párrafos como éste se redactan las historias del tipo de la que estudiamos, que responden fundamentalmente al propósito de filosofar por ejemplos. La historia aparece como un instrumento o una ocasión para establecer máximas y divulgar los principios de la nueva filosofía política. Como la repetición de estas lecciones no cansa todavía a los autores ni a los lectores, se explica que tantos historiadores mínimos, sin un propósito ni una labor propiamente históricos, se lancen a seguir los pasos de un Raynal o de un Robertson. Lo interesante es que América figura como uno de los arsenales de ejemplos más socorridos. De esta manera su historia, a pesar de todas las deformaciones con que se presenta, llega a despertar la curiosidad del público europeo y a proporcionarle una base de información americanista que, en tiempos posteriores, no se ha conservado con igual raigambre entre los lectores.

La religión de los mexicanos era lúgubre, atroz y sangrienta. Los españoles tenían razón al sentir repugnancia ante estas barbaridades absurdas, pero suprimieron esas crueldades con otras mayores.

Al tratar de la conquista, Dillon exalta la bravura y el heroísmo de los mexicanos frente a los españoles. Cree que fué el triunfo de la pólvora sobre el valor, y de algunos bandidos armados de mosquetes sobre millares de bravos que murieron a porfía por salvar a su patria.

Una versión algo distinta ofrece al explicar la vuelta de Cortés, después de la Noche Triste, al asalto de la ciudad de México. Dice que esta ciudad, defendida por la naturaleza y por el valor, fué atacada por la audacia y la ciencia (construcción de bergantines, táctica europea).

Cuauhtémoc aparece ya como "Roi martyr de la patrie". Esa patria prehispánica era la que se iba a confundir con la patria arrancada de manos de los españoles por los insurgentes

mexicanos (ya no precolombinos) de principios del siglo XIX. De nuevo la historiografía francesa coincidía substancialmente con la americana nacionalista coetánea. Dillon desarrolla con entusiasmo el tema heroico de la resistencia indígena acaudillada por Cuauhtémoc. Da a conocer su frase pronunciada en el tormento: ¿estoy sobre rosas? Y comenta, en coincidencia sentimental con un amplio sector de la historiografía mexicana: "Frase digna de todo entusiasmo, y una de las más bellas que la historia ha transmitido a la admiración de los hombres". Ya parece anunciarse la sentencia célebre acerca de Cuauhtémoc: "el único héroe a la altura del arte".

A diferencia de otros autores franceses, Dillon no acepta la idea de comparar la conquista romana de los galos con la conquista española de los mexicanos, porque aquélla fué noble y gloriosa, y la otra fué odiosa, sangrienta y abominable. Los vencedores allá favorecieron el desarrollo de todas las facultades de sus nuevos súbditos; mientras que los de acá ahogaron y envilecieron esas facultades. Los romanos construyeron puentes, canales, monumentos. Los monumentos de México eran de oro y los castellanos se apoderaron de ellos. "No es pues extraño que no se encuentren en México ni ruinas, ni huellas de industria y de civilización. La peste ha pasado sobre este desventurado país".

Es muy apropiado este ejemplo para medir el camino que se había recorrido desde la antigua literatura española sobre la conquista hasta esta apreciación filosófica condenatoria. El ejemplo de Roma inspiró muchas veces a los cronistas españoles y no les arredró la comparación con él, porque defendieron el carácter civilizador, secular y espiritual, de la obra de España en América. Ahora cambia por completo el enfoque y, en vez de un paralelo optimista, se establece un contraste histórico que redunda en la exaltación del nombre romano y en el vilipendio del hispánico. No es esto excepcional ni raro dentro de la historiografía francesa, pero cabe asignarle mayor importancia cuando llega a influir sobre la visión histórica del hombre americano; porque entonces lo aparta violentamente de su pasado español y, haciéndolo retornar a la raíz indígena, le crea frente a Europa una situación de orfelinato voluntario, que trata de suplir por medio de la entrega a ese patrón francés de cultura que ha contribuído a ahondar la distancia con respecto a sus orígenes hispánicos. El francés puede conciliar la oposición

entre el galo y el romano porque sigue admirando a éste. El americano no puede conciliar la oposición entre el indio y el hispano porque atribuye a este último una fama negativa.

Semejante construcción de la historiografía francesa, y de la nacionalista americana, iba a producir el extraño efecto de que casi todo intento de reivindicación del pasado hispánico de América apareciese, en el siglo XIX, bajo el signo de la reacción conservadora. Es el caso de Lucas Alamán. Pero hemos dicho casi todo intento y no todo intento, porque en ese propio siglo, dentro del campo de la historiografía liberal, se encuentran algunas reservas importantes a la pauta general que venimos exponiendo; como ocurre, en un principio, con Mora, y bastante más tarde, con Riva Palacio.

Ya se ve que el hábito de comparar a Roma con España, bien sea que se llegue a conclusiones positivas o negativas, no es un juego inocente como pudiera parecerlo.

Es matiz digno de tomarse en cuenta, en el paralelo que establece Dillon, la subsistencia del hábito de comparar la historia de América con la de otras partes del mundo, aunque lo haga con algunos defectos de información, v. g., al asegurar que en México no se encuentran "ni ruinas".

Nuestro autor ofrece una descripción de la civilización mexicana antes de la conquista. El temario es muy interesante como muestra de la amplitud que había alcanzado el concepto de la historia de la civilización de los pueblos, gracias a las aportaciones fundamentales de los escritores del siglo XVIII. Abarca el gobierno de los aztecas (despotismo cruel y mal combinado), los impuestos (en productos), la administración, la agricultura (limitada y en muchos distritos con especies de siervos de la gleba), los alimentos de ricos y pobres, los trajes, los edificios, las artes y ciencias (calzadas, acueductos, falta de escritura, conocimientos astronómicos), los jeroglíficos, los monumentos de la historia mexicana destruídos por el fanatismo, la extensión del imperio. No nos atreveríamos a recomendar el contenido de estos párrafos, pero nos interesa su conjunto como embrión del índice de libros posteriores que logran ofrecer una amplia visión de la cultura indígena.

Juicio sobre Hernán Cortés

LLEGAMOS a un punto crítico: el conquistador condenado por la filosofía del siglo es, sin embargo, admirado por sus cualidades personales.

Comienza Dillon por establecer que Cortés fué déspota y cruel. Su conquista se vió manchada por sus injusticias y sus actos de barbarie. Es un asesino cubierto de sangre inocente, pero sus vicios son los de su tiempo o de su nación, y sus virtudes son suyas.

Dillon manifiesta que va a estudiar lo que todos los historiadores han repetido sin examen sobre el carácter de Cortés, cuya vida entera es tan novelesca y sorprendente.

Le reprochan haber cometido horrores, derramado sangre a torrentes, empleado la tortura por doquiera, plantado el árbol de la religión en medio de cadáveres, y mostrádose ávido de oro en medio de tanta carnicería.

Pero hay que pensar en los defectos de su siglo, en lo que el mundo era entonces. Apenas salido de la barbarie gótica, dominado por el Vaticano, no conocía más virtud que la ortodoxia, y la hallaba más brillante si era bautizada con la sangre de los infieles. Los mexicanos eran para los castellanos como brutos cuya matanza era obra pía. ¿Por qué respetar a estos hombres "qui ne portaient point de culottes" como dice Montaigne? El Santo Padre ¿no les había dado a los españoles la propiedad de las tierras de los mexicanos, sus mujeres, hijos y a ellos mismos?

Esta disculpa de la atrocidad del personaje a través de la barbarie de la época parece ponernos ya en camino de la célebre frase de Quintana sobre los conquistadores: "culpas fueron del tiempo y no de España".

En cambio, asegura Dillon, que lo perteneciente a Cortés y no a su época es el heroísmo, la constancia, la bravura, la grandeza de alma, la profunda combinación de los medios que podían conducir al buen éxito, una presencia de espíritu increíble, una perseverancia que nada podía hacer cambiar.

"¿Por qué Cortés no habrá nacido entre los pueblos antiguos que tenían una patria, una educación nacional, y grandes empresas que realizar, para defender el suelo feliz de su nacimiento? Si él hubiese marchado contra Jerjes, si él hubiese combatido en el paso de las Termópolis, si él hubiese acom-

pañado a Escipión contra los cartagineses, se hubiera distinguido a la cabeza de los héroes con los que Roma y Grecia se honraron tanto. Su desgracia es haber nacido en un siglo como el décimoquinto".

De suerte que Dillon encuadra la conquista de México dentro del marco más amplio de la barbarie medieval. No debemos olvidar que los escritores ilustrados sentían profunda aversión hacia esa época, que había exaltado valores tan diametralmente opuestos a los que ellos veneraban. El mismo Cortés, trasladado a la edad antigua, hubiera sido un héroe y no un asesino cubierto de sangre inocente.

"Reflexionemos asimismo que él tenía una inmensa conquista por realizar; que avanzaba a través de regiones desconocidas y enemigas; que su seguridad le constreñía a menudo a cometer actos de barbarie, y que él corría infinito riesgo si no espantaba a sus adversarios tan superiores en número. Un fundador que dicta leyes a su propio país, dispone, como Dios mismo, de medios, de tiempo y de espacio, y desenreda a su voluntad el caos. No fué tal el caso de Cortés: si el uno debe ser pacífico, porque obra en un medio apacible, el otro que tenía todo que temer, se vió frecuentemente forzado a obtener la victoria por medio de acciones horribles".

Esta parte final del comentario nos parece inspirada, directa o indirectamente, en lo que el propio Cortés escribió a Carlos V. Imponía castigos y atemorizaba a los enemigos para poder dominar la peligrosa situación en que se hallaba al frente de su pequeño ejército rodeado de numerosos pueblos en pie de guerra. Esta consideración realista de las circunstancias en que se desenvolvía Cortés nos impone otra reflexión: ¿cómo veríamos al conquistador si, en vez de vencer, hubiese caído en manos de sus enemigos para ser sacrificado en el altar azteca? Semejante hipótesis sólo sirve para hacernos comprender que la fisonomía histórica de Cortés consiste precisamente en haber escapado de ese destino.

Dillon mide y exalta las condiciones personales del conquistador en razón de las dificultades de su empresa y del buen éxito que obtiene. Por eso nos hace ver, por contraste, que un Cortés vencido o agobiado por la enormidad de su tarea no hubiera sido sencillamente el Cortés histórico. Eso no significa que Dillon apruebe ni la causa a que sirven los conquistadores ni los medios crueles de que se valen. Sabemos perfectamente

que acepta el partido de los indios, que admira a Cuauhtémoc. Pero, en medio de esta compleja trama de consideraciones opuestas, emerge en esta historia la figura de Cortés adornada de cualidades personales a las que el crítico rinde su admiración.

Consecuencias de la conquista, la época colonial

LA actitud general es condenatoria. El autor comienza por advertir que: "Con pena nos vemos obligados a pintar el México subyugado, doblegado bajo el yugo de los castellanos". Desde aquel momento, este vasto país permaneció tranquilo, si la muerte es el reposo.

Dedica espacio a la rebelión de los chichimecas.

Se recrea en la explicación de las dificultades que surgieron entre el virrey Gálvez y el poder eclesiástico.

Explica el derecho de asilo y los abusos a que da lugar esa protección que dispensan los lugares santos.

Otro capítulo lleva este título que debía ejercer en la época una atracción semejante a la que despiertan hoy las secciones de crímenes de los periódicos: "Treinta y ocho hombres quemados en ceremonia para honrar al buen Dios".

Al hablar del gobernador de Nuevo México, Peñalosa, nuestro autor se regocija de nuevo con el tema de las dificultades entre el poder civil y el eclesiástico. Diserta largamente sobre el poder de los monjes.

Trata del pulque y de las sediciones e impuestos a que da lugar.

Emprende la descripción de las provincias e intendencias de México a base de larga cita de algún autor que no identifica, acaso sea Berry (p. 81-98).

Después de un breve capítulo en que repite sus ideas ya conocidas acerca de los conquistadores y la esclavitud de los indios, pasa a ocuparse de la historia natural: animales, plantas, metales. Cita a Humboldt y a De Bercy, pero sus descripciones quedan por debajo de las del gran viajero alemán.

Alaba los trabajos de los jesuítas en California: "Los jesuítas, educados en toda la elegancia de las letras, se hicieron carpinteros, albañiles, tejedores, labriegos, y lograron por estos medios transmitir el conocimiento y, hasta cierto punto, el gusto de las primeras artes a esos pueblos salvajes". Piensa que se

trata de una república cristiana, admirable espectáculo, conducida dentro de la simplicidad más grande.

Si los conquistadores de América fueron gentes de audacia y de crímenes, sus descendientes quedaron enervados por el clima, la mala administración, la abundancia de todas las cosas. Ahora la libertad ya se muestra y la nación se regenera. Alude naturalmente a los criollos.

En medio de esta literatura relativa a la decadencia del hombre en América, inserta un párrafo ridículo sobre Yucatán: allá los hombres se sirven del espejo y se adornan como mujeres. Hecho tan bizarro, comenta, puede uno ponerle en duda; pero como los hombres se libran a la ociosidad mientras las mujeres trabajan, estando pervertidas las funciones de los dos sexos, no admiraría encontrar en el uno la frivolidad del otro. De suerte que hasta encuentra una explicación racional a la noticia rara.

La reflexión que cierra esta historia filosófica de la dominación española en México es la siguiente: "Hombres, leed esta historia para conocer vuestra nobleza y vuestra pequeñez, para admiraros y despreciaros".

Es posible que aprendiesen a conocer todo esto, pero no la historia colonial que sirve de pretexto a la lección.

La revolución de México

El autor presenta este acontecimiento sobre el fondo obscuro del pasado colonial. Mucho tiempo ha durado el yugo tiránico de los españoles. Las leyes que regían el país estaban en armonía con el gobierno: "Eran compilaciones informes de toda suerte de ordenanzas, un código mixto de costumbre y de capricho. Los solos títulos de las colecciones que servían de base a la jurisprudencia atestiguan su bárbara incoherencia; es la recopilación, son las cédulas reales, principum-placita, etc., etc. Demos una idea de los fundamentos de esta insoportable especie de jurisprudencia. Todo hombre nacido de padres indígenas era esclavo, en la acepción más rigurosa de este término; cada uno de estos ilotas estaba obligado, por la sola condición de su nacimiento, a ir a trabajar a las minas, y a sepultar en esta tumba viviente y horrible una gran parte de su existencia. El rey era dueño de todas las tierras. . . etc."

Sigue en la misma forma trazando el cuadro negativo que se encuentra, en términos parecidos, en las obras de los primeros historiadores americanos de la época de la independencia: Lorenzo de Zavala por ejemplo.

En suma: "Todo dormía el reposo de la muerte". Pero los escritos de Raynal y las ideas liberales penetraron poco a poco en este continente desventurado. Comenzaron las revoluciones y, por fin, México se conmovió.

Quietud, obscuridad, barbarie, muerte son atributos que la historiografía racionalista asigna a la época colonial en términos parecidos a los que emplea para describir la Edad Media europea. Después, penetración de las luces que despiden los escritos de los filósofos de la Ilustración. Y, por último, la revolución de independencia que viene a sacudir el yugo impuesto por los españoles.

Es una explicación histórica de tan depurada ortodoxia liberal que no parece desprenderse de la obra de un historiador francés, sino de cualquiera de los textos americanos de historia patria, desde Bustamante hasta Justo Sierra entre nosotros. La coincidencia es perfecta.

Como Dillon escribe cuando todavía se libran las últimas batallas de la independencia en los campos de América, recoge con mucha vivacidad los accidentes de la lucha.

Por ejemplo, a la legítima insurgencia de los americanos se opone la crueldad atroz que guía a las armas españolas, pero un valor inquebrantable hace a los americanos invencibles.

Las perfidias y los horrores de los españoles propagan la insurrección:

"Calleja, carnicero de hombres que ostentaba el título de general..." "¡Arrasar una ciudad porque había querido ser libre!"

Era, como quería Mier, una nueva historia filosófica de la independencia, que condenaba la resistencia que los dominadores españoles oponían a los insurgentes con la misma fuerza de adjetivos que había acompañado a la censura de la conquista.

La única variante era que los insurgentes americanos vituperaban a Calleja en español, y Dillon lo hacía en francés.

Nuestro autor recoge también argumentos de fondo que fácilmente se encuentran en la *Historia de la Revolución de Nueva España* escrita por fray Servando:

"Un país cinco veces más grande que España decidió al fin no sufrir más la dominación de una pequeña península de Europa; y la insurrección emprendió una marcha vigorosa, firme, franca y razonable".

Explica que Hidalgo, cura de Dolores, era hombre de talentos distinguidos, de espíritu y de instrucción, cosa rara entre sus semejantes. Los americanos lo amaban, cuidaba de los enfermos y daba lecciones a los niños. "Este Fenelón de la América unía a tantas cualidades y virtudes una cabeza fuerte, una resolución invencible". Detestaba el yugo español.

Víctima de una traición abominable, fué mártir de la patria: "lloremos su memoria. Un alma firme, humana y grande, una actividad singular, un ardor por la causa de la libertad, que no le llevó a ninguna barbarie; he aquí sus títulos al amor, a la estimación de sus conciudadanos, al recuerdo de todo aquel que, sobre el globo, lleva un corazón virtuoso y patriota".

Bien sabemos que la literatura francesa había hallado eco en las aficiones de Hidalgo, y que debió a ella buena parte de sus ideas. Menos conocida, pero igualmente interesante, es esta otra literatura en francés que acoge la figura de nuestro insurgente y ayuda a perpetuar su memoria. Tanto más notable es verla surgir a raíz de los acontecimientos de la independencia, cuanto sabemos que en México la glorificación nacional de la figura de Hidalgo fué lenta y tropezó con diversos obstáculos.[2] Conviene también tener en cuenta la influencia que pudieron ejercer estas páginas francesas sobre los americanos ya independizados, cuando la cultura de Francia atraía poderosamente a los nuevos países.

Había una armonía de ideas y de sentimientos entre la historiografía francesa y la nacionalista americana que iba a dejar una huella profunda en la concepción histórica de la América libre. Quiere esto decir que si las ideas políticas de la Revolución francesa son contadas habitualmente entre las causas que impulsaron a la revolución de la independencia iberoamericana, cabe asimismo reconocer el papel que desempeñó esa vasta y difusa literatura, a cuyo estudio venimos consagrando estas

[2] Estúdiense, por ejemplo, las vicisitudes por las que atravesó el proyecto de levantarle el primer monumento. Cf. E. de la Torre, "Hidalgo y sus monumentos", en *B. A. G. N.* Méx., t. XVIII (julio-agosto-septiembre, 1947) No. 2, pp. 284-301.

páginas, en lo que respecta a la formación de la conciencia histórica de los nuevos pueblos.

Creemos haber demostrado que no se trataba de una semejanza casual.

Conclusión

La historiografía filosófica francesa ejerció en Europa y en América una poderosa acción para difundir la leyenda negra de la colonización hispanoamericana. Más tarde se convirtió en el momento difícil de la lucha por la independencia, en aliada natural de los insurgentes americanos en la dura contienda de las ideas y de la propaganda. Su visión general se comunicó a las generaciones que prepararon e hicieron la independencia, y vino a robustecer la primera idea nacional de los pueblos recién constituídos en el uso de la libertad política. Fué el momento de la crisis de la adolescencia. Había de pasar mucho tiempo, y crearse otro clima de circunstancias y de ideas, para que estos países pudieran revisar la imagen de su historia y formarse una conciencia de más profundos alcances y de menor sectarismo. Pero, en su momento histórico, la concepción que analizamos jugó un papel de suma importancia y prestó notables servicios a la causa de la independencia y de la organización nacional de Hispanoamérica.

VARONA, FILÓSOFO DEL ESCEPTICISMO CREADOR

EXÉGESIS DE CENTENARIO

Por Roberto AGRAMONTE

EL 15 de abril de 1949 se conmemora el Centenario del natalicio de ese hijo eminente de nuestra América, maestro preclaro, estadista probo y hombre representativo de las humanidades que fué Enrique José Varona. Justo es tributar homenaje al filósofo del escepticismo creador, ya que a medida que examinamos el conjunto de su vida y su obra nos percatamos del enorme haz de luz que se proyecta sobre su egregia figura. Así lo han reconocido finos y sagaces espíritus de diversas generaciones.

Martí—cuya autoridad es para todos de mayor excepción—celebraba lo cabal de sus diversos tratados, el cultivo de un conocimiento desapasionado propio de toda ciencia efectiva, y "la gloria que levanta la mente nutrida por el saber a aquella altiplanicie serena donde se ve lo uno de todo". Exaltaba además la propiedad, la lozanía y la limpieza de su prosa permanente del perpetuo fulgor de su pensamiento. El filósofo mexicano Antonio Caso proclamará las finas cualidades del pensador literato de cultura avanzada, ondulante y diverso, señalándolo como moralista dispuesto siempre a discutir sus contactos con la política y como espíritu que combatía sin aspavientos el mal y la estulticia. "Sus oraciones —precisa Manuel de la Cruz— tienen el mismo valor, el mismo relieve en el Tabor de la tribuna que en la fría letra de molde: son el fruto de una depuración mental superior y exquisita; de un corazón que parece un cerebro; de un cerebro donde la idea surge con su envoltura correcta y sobria, alcanzando el grado máximo de limpieza, energía y concisión". De atildado estilo, inteligencia trabajadísima y alma vibrante lo calificará el prologuista de *Violetas y Ortigas*. Nada menos que Rodó verá en Varona

no a un escéptico, sino la encarnación del Próspero de su *Ariel,* de aquel maestro inmortalizado por Shakespeare en *The Tempest,* henchido de sabiduría superior, de grandeza moral, que escrutaba los secretos de la vida, pero a la vez tomaba parte activa en ella. *He sees through life, but does not refuse to take part in it.* En epístola de 1900, al dedicarle un ejemplar de ese hermoso breviario para la juventud, consigna estas grandes palabras... "Sería grande mi satisfacción si Ud. hablase a la juventud en el sentido en que yo he osado hablarle. Usted puede ser, en realidad, el Próspero de mi libro. Los discípulos nos agrupamos alrededor de usted para escucharle como los discípulos de Próspero". Elías Entralgo, al hilo de este documento, hará patente y lúcido el paralelo de las vidas de ambos varones. Francisco Romero, el mentor y filósofo argentino, le llamará santo laico y lo peraltará como uno de los patriarcas de la cultura en nuestra América. Y en verdad, Varona es de esos raros cubanos que pudo ser, a la vez, un eminentísimo hombre público y un representante de la sabiduría universal. A diferencia de José Agustín Caballero, de José de la Luz y aun de José Martí, él pudo desarrollar en sus escritos todo su pensamiento, sin que nada le quedase trunco ni inconcluso, como les ocurriese a estos tres insignes creadores. El pudo decir con plenitud: He aquí toda mi obra, he aquí mi labor. O según la confesión pauliana: *Cursum consumavi.* En efecto, su misión quedó cumplida. Pero ¿se ha recogido y difundido debidamente su pensamiento, su arte, su doctrina, su prédica esencial?

Constituído por un conjunto de cualidades excepcionales en el orden mental, "la austeridad y nobleza de su vida hicieron de Varona el más notable educador que ha producido Cuba". Así se expresó el connotado pedagogo Alfredo Aguayo. Y Varela Zequiera, quien frecuentó su trato, como amigo entrañable, y fué alma en hacer pública afirmación de la enseñanza de Varona como modo de normar el ideal cubano —frente a la oligarquía de 1930— y propuso llevar a cabo la Edición Nacional de sus obras completas, conceptuólo por su inteligencia disciplinada y su corazón sensible a todos los dolores de la patria; vióle como el atalaya que supo señalar y advertir los males en la vía dolorosa de los desaciertos, desastres y concupiscencias de nuestra etapa republicana. El propio Varona había dicho: "He vivido en plena orgía de sangre, en el medio siglo

que transcurrió desde mi nacimiento hasta el desplome de la colonia".

La circunstancia muy honrosa para el autor de estas páginas de haber ocupado la misma cátedra que él fundó en la Facultad de Filosofía y Letras de la bicentenaria Universidad de San Jerónimo de La Habana, desempeñada con tanto celo, espíritu de renovación e influjo en los albores de nuestro siglo, excitan en mí el cumplimiento del deber imperioso de rendir homenaje a su memoria venerada. En mi libro, ya en prensa, titulado *Varona, el filósofo del escepticismo creador,* estudio al maestro en aquella faceta en que puedo comprenderlo con más amor, independencia y entusiasmo: la filosófica. Allí presento estimativamente su visión del mundo, desde dentro, desde su Belvedere, en lo que tiene de substante e imperecedera. En ella —como Montaigne en sus *Ensayos*— está su interesante persona. El gran camagüeyano fué —¿no se pinta a sí mismo en su nota *Montaigne auditivo?*— como "aquel sagaz gentilhombre de la segunda mitad del siglo XVI, envuelto en los sangrientos disturbios de su época, a que lo arrastraba su condición social, y quien llevado por su temperamento al estudio reposado y la meditación sostenida, a la rumia paciente, como él hubiera preferido decir, encontró tiempo bastante e inagotable filón para sus meditaciones en el estudio de sí mismo".

Como suele ocurrir frecuentemente entre nosotros —recuérdese el magisterio del Padre Caballero, del presbítero Varela, de don Pepe de la Luz— la filosofía se ha hallado adherida a la enseñanza institucional de la misma, haciendo buena la definición que Dewey propone de ella como ciencia de la educación, como ciencia formativa. Pero —debemos advertir— gran parte de lo mejor de su obra lo produce el Maestro al margen de la cátedra. La cátedra, con haber dejado en ella un legado invaluable, no fué la única preocupación de su existencia, el único norte de su sensibilidad. Varona llevaba un libro mayor y uno menor. El mayor estaba constituído por sus escritos *extra cathedra,* originados por el contacto con las ideas universales y con la circunstancia entrañable cubana. Nuestra generación ha denominado a esta actitud espiritual el magisterio de Varona. Su influjo crítico en amplio fué considerable, sobre todo la resonancia de su magistral y continuada amonestación respecto de la ética pública de su patria. En este sentido fué plenamente maestro. El mismo lo vislumbra cuando escribe: "quien dice

maestro, dice guía; y el guía mejor es el que ha ido más lejos, y con más frecuencia, por el camino que ha de enseñar a recorrer; el que ha explorado más y más y ha descubierto más amplios horizontes". En efecto, aun viviendo —como él en el ocaso de su vida— en relativa soledad, se puede ser genuino maestro. Varona tenía escritas en su gabinete, presidido éste por el retrato de su inmediato antecesor en espíritu y doctrina, Luz Caballero, estas palabras de Montaigne: "Es necesario reservar un lugar aislado, que sea en realidad nuestro, donde podamos sentirnos libres de veras, en retiro y soledad". Es que el verdadero magisterio de la filosofía —cual lo desempeñó Varona— consiste en ayudar a determinada categoría de hombres a realizar por sí el sentido de la existencia, a andar el estrecho sendero —estrecho como el filo de la navaja del texto de los Vedas— que conduce de la mundanidad a las grandes verdades humanas. Quizá cuando se publique el *Epistolario* del Maestro en conjunto se advertirá cuál fué el número y calidad de estudiosos a quienes dió ánimo y fortificó con su consejo. Entonces no lo veremos tan escéptico como se cree. El que habla fué beneficiado anímicamente varias veces con sus palabras reconfortadoras.

La filosofía de Varona se escinde en dos mitades casi contrapuestas: la primera es académica, sistemática, orgánica, optimista; la segunda es vital, fragmentaria, crítica, escéptica. La primera está constituída por sus tres series de *Conferencias Filosóficas,* de Lógica, de Psicología y de Moral; la segunda está integrada por el conjunto de su producción literaria y crítica, y especialmente por su obra capital desde el punto de vista de su filosofía de la vida y de su cosmovisión humanista: los aforismos que intituló *Con el Eslabón.* Este libro está compuesto —asienta el propio Varona en el prólogo— "de los fragmentos de un pensamiento que tiene hace años una orientación fija... Para quien quiera penetrar en lo íntimo de un *hijo del siglo,* pueden constituir un documento... Son las chispas de un alma herida por la realidad circunstante... No, no se abre aquí cátedra alguna. No me ha dado por predicar, ni por catequizar... Hay otras muy diversas maneras de sentir y de comprender". Con razón hemos considerado a esta autobiografía como las verdaderas *Confesiones* de nuestro filósofo, como su libro esencial, o, digamos, existencial, vital.

A lo largo de la producción total del Maestro, habrá que diferenciar ambos momentos. El orbe de su pensamiento con toda evidencia, adopta dos modalidades: la sistemática —académica— y la asistemática del resto de sus libros. Hay en la primera un sistema de pensamiento coherente, exento de contradicción. A este respecto debemos recoger sus propias palabras, que expresan la vivencia de su propia convicción filosófica. "Ante el problema del mundo —dice— hay dos posiciones para el observador, según que se crea dotado de la facultad de abarcarlo de un modo trascendente, a fin de recrearlo en su fantasía; o según que se sienta limitado por sus medios de observación, y entienda que sus conceptos no pueden traducir sino lo que da lo objetivo. Para mí, los de la primera categoría se pierden en pleno verbalismo, aunque construyan a veces palacios de hermosas palabras en que se mezclan todos los matices del iris. Los de la segunda pliegan a sabiendas las alas de la imaginación, escudriñan con los anteojos de la ciencia cuanto tienen en derredor, y sintetizan según los datos allegados. He preferido este segundo camino, a sabiendas de que al final del largo viaje se pierde uno en el vasto Sahara de lo incognoscible".

En toda su obra está consagrada la energía cimera. El mismo dijo que "la vida cerebral intensa es una llama ávida que convierte en luz toda la sustancia volatilizada para alimentarla". La luz fué su anhelo perenne, como lo fué de Goethe. En lo postrero de su vida se concentró en el aforismo, en el pensamiento rápido y elástico ubicado en el reino de las esencias. Ese género filosófico, esa forma de filosofar a que se dedica con intensidad en sus postreros años, como síntesis de su visión de la existencia, es —según confiesa— "un rayo de luz que palpita de conciencia a conciencia a través de las edades". Sus libros no son libros-mariposas. En su obra *Con el Eslabón* exprime Varona el zumo de su vida. Por eso se identificó a los pensadores no por ser graneros de sentencias, sino por su unidad vital con éstas. "No vivimos de sentencias —dijo categóricamente—; vivimos viviendo, con la experiencia amarga o salobre que nos deja como sedimento la vida".

Toda su filosofía como ciencia de la realidad se vuelca en sus concepciones educativas, que pueden muy bien converger en este *desideratum:* Necesitamos ponernos con infatigable empeño a levantar el nivel moral, a engrandecer el alma, a dignificar el carácter del pueblo cubano. De ahí el justo realce

que otorga a la función magisterial en todos sus grados. En su trabajo sobre *Las reformas de la enseñanza superior,* publicado en 1900, se empeña en formar un tipo de profesor con espíritu moderno, a fin de que las instituciones docentes sean "talleres donde se trabaje, no teatros donde se declame". Quiere una enseñanza no aparatosa, sino sustantiva. Quiere una docencia, no mediatizada por libros y textos de factura extranjera, desconexionados de la problemática nacional; así como considera inidóneo que se apliquen a nuestra nación reglamentos escolares de otros países, cuando esto se hace literalmente y no como mera actitud referencial. Quiere, en fin, una amplia y sólida cultura popular frente a la estrecha y minorista cultura del tiempo de la colonia.

Nadie más autorizado, por sus profundos conocimientos pedagógicos, y por su estudio de las realidades educativas cubanas, que Alfredo Aguayo, para llamar a Varona "el educador nacional por excelencia", y calificar sus orientaciones de lo más sólido y mejor articulado de nuestro pensamiento pedagógico". Para ser el personero de esta empresa —agrega—, para ser como fué un psicagogo, un conducidor de almas —del alma de su pueblo— contaba Varona, a más de un saber holgado en las regiones del pensamiento puro, de conocimientos enciclopédicos, y de un dominio a fondo de la lógica, la sociología, la psicología y la ética, que son ciencias fundamentales de la educación.

En su labor de dirección de la docencia nacional, su punto de mira fué reponer al país de las enormes pérdidas sufridas durante largos años de inercia y de negatividad colonial, recuperar el tiempo perdido a paso acelerado. Su doctrina fué de progreso. Para él el trabajo total de la nación no podía estar bien dirigido, ni ser productivo, si no lo guiaba y fecundaba la ciencia. Tal era su punto de vista en 1901. Aguayo califica el opúsculo *Las reformas de la enseñanza superior* de admirable documento, exponente del cambio más profundo y radical de la enseñanza secundaria y universitaria concebido y realizado por iniciativa de un cubano. El Plan-Varona relativo a la segunda enseñanza, así como el resto de su reforma de la inteligencia cubana —que antes habían llevado a cabo Caballero, Varela y Luz— ha sido objeto de reservas por parte de eminentes escritores, al hacer en los instantes actuales un balance de sus resultados. No debe olvidarse, sin embargo, que medio

siglo en el reloj del tiempo es un lapso suficientemente largo para que cualquier reforma caduque al menos parcialmente. Pero debemos tener en cuenta las propias palabras del reformador, cuando al referirse al costo de los esfuerzos renovadores subraya que de éstos no pudieron tener siquiera idea los hombres de otra edad, como muchas esperanzas estuvieron muy lejos de haberse cumplido y cómo él presenció el súbito derrumbe de cuanto había considerado altos valores humanos. Toda su reforma —al igual que la de Martí— estribaba en sustituir la escuela retoricista y dogmática, y el antídoto era la escuela activa, experimentadora, autocrítica, científica. Por eso quiso encender en la juventud el amor a la ciencia, "que conduce a la posesión de sí mismo y a la libertad".

En su célebre discurso leído en la Universidad de La Habana, en la solemnidad de la apertura de curso de 1903 a 1904 —años primigénicos de nuestra era republicana— desarrolló con pleno conocimiento de causa su idea de la universidad. Un pensamiento de José de la Luz Caballero le sirve de norte. "Nos proponemos —decía éste— fundar una escuela, escuela de virtudes, de pensamientos y de acciones; no de expectantes ni eruditos, sino de activos y pensadores". La Universidad debía organizar la democracia y asegurar al país servidores bien preparados para la ardua labor de dirigir, administrar y gobernar; y preparar ciudadanos "con la firme resolución de resistir al mal y a la injusticia. Anhela que el *Alma Mater* produzca un desarrollo armónico y continuado de los elementos de bienestar, cultura y moralidad superior.

Y ésta es su prédica continua en sus trabajos sociológicos. En el escrito en 1888 sobre *El Bandolerismo* lleva a cabo un examen —desde el punto de vista de la patología social— de la estructura burocrática, y señala la llaga de males colectivos, como la mala fe en los contratos, el cohecho, la venalidad, el juego, el negocio ilícito frente a la industria, la pericia y el trabajo eficaz. Considera el Estado en su papel educador, como agente de potencia extraordinaria, cuya misión es corregir y morigerar, pues de otra suerte se convierte en un disolvente social, en vez de ser la representación visible y permanente de los sentimientos más depurados de moderación, justicia y honor.

En todas las etapas de su existencia Varona combatió los factores de negatividad. En 1884, al ser elegido diputado, defiende en el *Manifiesto a los camagüeyanos* los intereses supre-

mos del país en ruina inminente; se produce contra los hábitos codiciosos de explotación de la metrópoli, contra el régimen fiscal como red de exacciones, contra los funcionarios advenedizos e imperitos, y clama por un gobierno barato y de administración honrada. El diputado del Camagüey promete luchar, por medio de reformas, a base de tres puntos: el desarrollo de la industria, la depuración de las costumbres y el perfeccionamiento de la cultura. En todo momento surge del trasfondo de su ser la figura del educador. Las mismas actitudes asume en su opúsculo *Cuba contra España* de 1895, donde al fundamentar y justificar con razones jurídicas nuestra última guerra de independencia, invoca el principio de solidaridad humana, el cumplimiento de nuestro deber, y dice que delante, a pocos pasos, pueden estar la ruina y la muerte; pero que si el mundo nos vuelve las espaldas "habrá disminuido la suma de bien que existe en el mundo, y que el mundo necesita para que sea sana y pura su atmósfera moral".

Un filósofo, en cuanto tal, sólo es posible se autorrealice si el ámbito cultural de su tiempo propicia la elaboración de una determinada filosofía. De la cultura y ámbito político-social de la larga época que le tocó vivir —la etapa colonial primero, el fracaso de la república después— deriva su visión del mundo teñida de *skepsis* y de pesimismo esencial. Ante el reino arbitrariamente jerarquizado y abusivamente estratificado del coloniaje feudal, responde con una ética liberal y humana, recabando la reverencia para cada alma individual por minúscula que sea. Ante la estructura social de Cuba, mediatizada económicamente en todo momento, predica una viable independencia económica. Varona es el filósofo de un mundo que no ha cuajado en su tiempo, y que mucho tardará para que cuaje en la realidad por él idealizada.

No obstante la novedad y originalidad de su mensaje, la tradición, lo clásico, no están en él totalmente muertos. Su amor a lo griego y a lo latino —recuérdese su propia versión de las *Odas Anacreónticas,* esos juguetillos hechos de sencillez y concisión, de ese su primer maestro, Anacreonte— su prosa cervantina, castiza, de ley, dan la tectónica de sus ideas siempre oxigenadas además por la filosofía libre. Pero sustancialmente su filosofía es de una necesidad vital; es ella el alma dolorida de su pueblo en proceso de dramática formación. El alma nacional cubana, fuera de Martí, no ha tenido exponente más genuino.

La imagen de nuestra nación con sus esperanzas, sufrimientos y decepciones preside numerosos escritos suyos, desde *De la Colonia a la República* hasta las minúsculas y efectivas notas que entregaba con frecuencia a la prensa diaria o los artículos que día a día llevaba en persona a la revista *Fígaro,* de la que fué asiduo colaborador. Su propio modo de filosofar se articula en beneficio de nuestra cultura, esto es, de nuestra salvación. Su alma es racial, a más de nacional. Así como hasta ahora no hay francés que haya comprendido en su entraña última, en su problema esencial, a Kant o a Hegel, así también la cosmovisión de Varona —la incardinada lo mismo en sus obras puramente filosóficas que en las literarias— es propia del clima espiritual en que se produce. No es enteramente pragmática, a pesar del influjo inglés a lo Stuart Mill; ni es francesa, a pesar de su dominio de la ciencia y la literatura de la patria de Saint Beuve y Renán; en ella se inhiere la sensibilidad tropical con su valor autóctono. La armonía de sus piezas literarias —nunca barrocas— es la de nuestros palmares, la claridad es la de nuestro cielo y la frescura es la de nuestros campos perennemente verdes. "La más continua proeza del gran camagüeyano —dirá Mañach— fué la de haber sabido universalizar su espíritu sin deslocalizar su destino".

Otros factores colaborantes de su filosofía, de su mundo, deben ser mencionados. La estructura educativa colonial —todavía con residuos factoriales en la república— tiene su contrapeso en su doctrina educadora antidisciplinaria, romántica, en lo que hace a los valores de lo espontáneo, al *ethos* humanista que pugna con lo absoluto. Este cariz liberal ensambla con un trato formal de las cuestiones, con una exposición de las ideas sin énfasis, ni flechas de Parto en las polémicas, sin dejar de matizarlas con los recursos de la ironía. Campea en sus textos elocutivos la sofrosine, la armonía, la compostura, y, como siempre, el estilo es todo el hombre. Pertenece a la tradición clara de la filosofía, y no experimenta el sentimiento de lo abstruso y escarpado inherente a ciertos desplegamientos de cuestiones de suyo recónditas y aporéticas. Su propio pacifismo, hecho filosofía vital, es hijo de su temperamento de meditador introverso, de su afán de laboriosidad, de su propia predestinación intelectiva, de su amor a las bellas letras y a las ideas en cuanto tales. De ese su afán por lo directo y luminoso, dimana su aversión a la metafísica, o mejor, a la metafísica de que se declara ad-

versario, al considerarla vana, superflua, caduca, en los momentos en que con el inicio de la república, logrado el ideal después de larga brega, había que darse a la tarea de levantar la república fundada por medio de las ciencias, la tecnología, la educación, las actividades pragmáticas. Mirar a las nubes cuando la tierra en que afirmamos nuestras plantas está movediza, no era, según él, aconsejable.

Su filosofía emana de su individualidad profunda. "Aquí —dice Allois Müller— en las profundidades psíquicas y en la fuerza espiritual de la personalidad, es donde residen las fuentes de la investigación filosófica". Somos nuestras ideas, en nuestras ideas vivimos. En Varona, con haber sido "flor de mármol", según la expresión de Martí —"qué alegría verlo a usted entre estas penas (le dice a Varona) como una flor de mármol"— la alta evaluación del sentimiento caló hasta en los últimos días de su existencia lúcida y fecundadora en forma de eros intelectual, de llama viva. Su salud envidiable, norteada por la ideación y el sentimiento, que le permitió vivir —es casi regla general la longevidad entre los sabios— hasta los ochenta y cinco años, hace que en el ritmo de su ideario no haya nada de caducidad, sino, por el contrario, de continua loa hacia los valores de la juventud. "De las melodías de la vejez —dice— quizá la mayor consiste en la necesidad de resignarse a haber sido". Pero en este arielino adepto haber sido fué un genuino haber, un ser-haber.

En efecto, su convivio con libros le mantuvo siempre un espíritu al cuidado, de vanguardia, ante los conocimientos humanos. Conservó el divino tesoro hasta sus postreros momentos. Huyéndole siempre a toda decadencia, a ese ser-hacia-la-nada que diría Heidegger, pensó que "caerse es peligroso pero decaer es mortal". En ese vasto libro que fué su vida —hecha de varias ediciones— vió que uno no siempre era el mismo, que no bastaba con leerse uniformemente en el propio corazón. Pero es con este sesgo anímico de juvenilia como siempre nos representamos a nuestro Próspero.

Varona vió en el positivismo moderado y en el evolucionismo una nueva y constructiva filosofía, y se adueñó de los aspectos más edificantes de ellos con fe y entusiasmo. Resultado de ese entusiasmo fué la crisis que experimentó la metafísica de Krause en Cuba; es que, al decir de un pensador moderno, "la existencia de un progreso filosófico procede necesariamente

de que la esfera de los objetos de la filosofía entre una y otra vez en el campo visual del espíritu, con el indescriptible incentivo de la tierra misteriosa e inexplorada". De ahí que sus enseñanzas filosóficas, desde su alejamiento de la filosofía puramente académica hasta la formulación de su filosofía de la vida —que abre entre nosotros su arco en Luz Caballero y lo cierran Martí y Varona— se proyecten luminosamente en el extenso tapiz de nuestra cultura, sobre los tiempos y sobre los hombres. Es así como comienza con la proclamación de Spencer —autor de su predilección— como "talento sintético, asombroso aún después de Aristóteles y Hegel, que ha venido a ejercitarse con la mayor copia de elementos analíticos de que jamás había podido disponer la inteligencia humana", hasta la elaboración de una filosofía absolutamente personal, autobiográfica, de la vida. El evolucionismo científico constituye el primer peldaño de su devoción filosófica. Martí declarará con perspicacia —en la Sociedad Literaria Hispano-Americana— que "nuestra América de hoy, heroica y trabajadora a la vez, y franca y vigilante, va con Bolívar de un brazo y Herbert Spencer de otro". Luego Varona se desvía por las sendas delfínicas de los Montaigne, los Taine, los Michelet, los Renán, los Anatole France y otros filósofos no sistemáticos y menores. Tal vez su éxodo de la cátedra oficial, para ser designado profesor honorario, le alejase de la filosofía de las escuelas.

No podrá decirse de Varona lo que de otros filósofos —así de Descartes o de Nicolai Hartmann— que ha habido eminentes cabezas pensadoras ciegas para el valor ético de la humildad. Varona era discreto, cortés, huraño si se quiere —como que sabía del valor creador de su soledad— pero jamás arrogante. Lo que sí quiso fué verlo todo con sus propios ojos, y fué profeta no sólo porque antevió muchos sucesos de nuestro mundo público, sino porque siempre dijo con sinceridad lo que pensó y lo que otros callaban o no querían ver. Su sonrisa, como la de Voltaire, llega a veces hasta la risa —ha de decir el maestro mexicano Antonio Caso—, pero como insinuó Hugo de la del autor de *Cándido,* la tristeza filosófica logra templarla. Su vida integral se sintetiza en la palabra escritor. Lo fué cabalmente. Usó de la pluma con la plena conciencia de su responsabilidad humana, ética, estética e histórica. Leyó mucho, concibió y publicó un elevado número de artículos, comentarios bibliográficos, folletos, conferencias, discursos, libros. Dirigió la *Revista*

Cubana, la revista *Patria,* de Nueva York; la revista *Patria,* de La Habana, donde dió a la estampa muchos trabajos.

Retirado de la lucha política —asimilando con fortaleza las decepciones que suele deparar la lucha en la arena pública a un espíritu hecho de vida interior y rectilínea— cerró los huecos de su casa, y, como diría el dramaturgo Strindberg, se dedicó a tejer la seda de su propia alma. Allí convivió con sus libros, anotándolos continuamente, extrayéndoles sus enseñanzas y aplicándoles el cartabón de la crítica. Los amó egoístamente, con amor de urraca, como él mismo confiesa: "deshacerme de un libro —escribe— me cuesta sudor de sangre, aunque el libro valga menos que un peine desdentado o una cajita de fósforos vacía". Habría hecho suya la confesión dada por el Aquitanense cuando se le preguntó cuál había sido su mayor deleite en la tierra, a lo que respondió: "Haber tenido libros y haberlos entendido todos". En lo postrimero de su existencia, situado frente a su estantería, escribió esta patética confesión: "He dirigido una mirada de desolación a mis libros. La masa enorme de pensamientos condensados en ellos, ha pesado sobre mi pobre cerebro como una montaña de hielo. Todas las ilusiones, todas las preocupaciones de que ha tejido su vida el mundo revolotean —espeso enjambre— en torno mío. Sólo el almita de los poetas se eleva susurrando, cual un cohete luminoso, porque su risueña mentira le sirve de alas".

Allí, en el hermético recinto de su biblioteca, gozó de los placeres puros del intelecto, tanto en la elaboración lenta del conocimiento cuanto en su transmisión a la conciencia cubana y americana por medio de sus bien leídos escritos. Allí dió respuesta a la insistente pregunta sobre una de las pasiones del hombre, la del estudio, la del conocer, al decir que no se estudia meramente por desinterés, sino porque las sublimes especulaciones nos absorben, nos arriban y nos hacen olvidar las pequeñeces, miserias y dolores de la condición humana. Y así, sumido en sus meditaciones, pero siempre alerta a las cosas públicas de su país y del mundo, pasó el último tramo de su nobilísima existencia pidiendo y esperando concordia, conjunción de corazones. Pero él sabía que el año de la concordia está siempre por venir. Y en pobreza altiva —después de haber pasado por los más altos cargos públicos donde los gobernantes, con raras excepciones, suelen enriquecerse— y denunciando el crimen de lesa patria que fué la tiranía machadista, entregó

su alma indemne. Era una tarde del día 19 de noviembre de 1933. Lo llevamos en hombros al camposanto sus hijos espirituales. Detrás iba todo el pueblo de Cuba, en apretada, conmovedora y silenciosa unanimidad; allí estaban representaciones de todas las clases sociales; allí acudió el pueblo contrito a sus funerales imponentes, merecidos, grandiosos a rendir el postrer tributo de reconocimiento al egregio patricio, al fundador, al orientador de la conciencia cubana, al legatario de la generación de la república.

Ved aquí la suma de su incomparable ejecutoria intelectual: en metafísica fué un justificado —no un cándido— antimetafísico, como Comte y Littré; en lógica, un empirista del tipo de Bain y Stuart Mill, "lo más notable que haya producido aquí la severa aplicación del sentido crítico", dice Sanguily; en psicología un sensualista a lo Condillac, un conciencialista a lo James, un fisiologista a lo Wundt; en ética un relativista, un perfeccionista, un humanista; en estética, un subjetivista a lo Hume, partidario de la validez de la impresión, de la perspectiva; en filosofía central un empírico, un evolucionista, un escéptico creador; en sociología, un observador agudo y un vidente de la sociedad en torno; en educación un partidario de la formación espontánea y libre del hombre, un antecesor de la escuela nueva; en religión, un agnóstico; en historia, un dudador contumaz e irónico; en política, un liberal siglo XIX con la conciencia plena de la era social en que estamos insertos; en literatura, un clásico en la forma.

Siempre fué, en su incorruptible sentido, un revolucionario, un defensor de los fueros de la verdad, un humanista y un modelo de la más elevada y auténtica cultura. Estos son sus títulos, si otros "más acendrados y significativos —como dijo en 1930 Fernando Ortiz— no tuviera el anciano patricio camagüeyano, quien en estos días encarna la figura de la intelectualidad de Cuba de más elevación y macicez, de más pureza patriótica, de más entereza cívica, de más trascendencia en su magisterio, y la más querida en el ánimo de sus conciudadanos". Fué Varona —habría de precisar Manuel de la Cruz en marzo de 1889— símbolo de la reacción del sentimiento cubano; es el ideal eclipsado, no muerto, que vuelve con él a centellear, encarnándose en el pensador austero para iluminar la conciencia pública.

Si se meditase, repasando el conjunto de sus ideas y de sus conclusiones, que cada ideal está apresado por una negación, por un toque inherente de insoslayable escepticismo —pues toda negación es superación, según postulaba Hegel— en vez de deslizarse suavemente solo en el esquife de una fe afirmativa, se llegará a ver que su escepticismo como actitud filosófica se dota de un carácter no negativo, sino creador. Es que los más grandes y elevados escépticos fueron hombres afirmativos y valerosos, que repudiaron solamente las negaciones que obstruían el libre ejercicio de la inteligencia y de la voluntad; ellos combatieron el error que obceca, la ignorancia que degrada, la crueldad que tortura, el odio que mata. Sólo ellos —como mantiene Anatole France— han sido genuinos idealistas; ellos soñaron con un mundo hermoso, pero vieron al hombre, a fin de cuentas, muy alejado de lo que podía ser. Y su habitual ironía fué la prenda de su decepción. Rieron por no tener que llorar. Por eso quizá el escepticismo no sea sino otro nombre para la fe, otra forma de fe. Herbert decía: "Todo novicio en filosofía, si es capaz, es escéptico; y viceversa: todo escéptico, en cuanto tal, es un novicio; y no se debe permanecer ni novicio, ni, por lo tanto, escéptico". Mejor que esto debemos decir con Francisco Romero: "Confiemos siempre en alcanzar la verdad: desconfiemos siempre de poseerla".

La vida de Varona, su forma de vida, no fué la apasionada y romántica, al estilo de la de Martí; no fué nuestro personaje de los prestos a ofrendar la vida en un gesto subitáneo y de *pathos* heroico, sin reparar en la certeza de los frutos de una obra por venir y necesaria. En esto se asemeja a Luz Caballero, el silencioso fundador. Martí se inmola, y con su gesto heroico la república en gestación perdería su mejor constructor; de no haber ofrendado su preciosa y unigénica vida otros habrían sido quizá los destinos de Cuba. Varona era espíritu de sabia y a larga vista prudencia, y se sabía destinado a ser el edificador ideológico de la sana república. Sin esa construcción ideológica —la filosofía de la etapa emancipada— que iluminen los hechos, los sucesos, no hay realidad posible jamás. Martí edifica la teoría más alta de lo heroico, Varona la teoría más sólida de la vida civil; Martí la teoría real del ideal, Varona la teoría ideal de lo real. A Varona le faltó ser adueñado por el acervo de dogmas, de afirmaciones, que hacen al apóstol heroico; pero

nadie como él sentó —en la etapa de la paz— ni practicó ciudadanamente tan altas normas de renovación espiritual y de decoro público.

Anexo a lo político, a la *politeia* cubana, Varona careció quizá de la fogosidad, del *enthusiasmos,* del ello divinal del orador de masas anhelantes; del don de la comunicación conmocional, de ese porcentaje de literatura, de metáfora, de escenificación —toques todos propios de las gracias del arte oratorio. Todo ello le era estorbado por el andamiaje de su ciencia apretada, del aplomo y abundancia de pensamientos, del razonamiento organizado y metódico, del contrapeso de su prosa decantada y a forja, de las dubitaciones de su *skepsis;* pero nunca le faltó —como advirtiese Sanguily— la *fortuita et subita dictio* del verdadero improvisador. Todos sus discursos, sin embargo —aunque exentos de *vis* dramática— están dotados del valor esencial de la perdurabilidad; pueden ser leídos, son fontanas de donde manan los sucesos de la sociedad de su tiempo e índice exactísimo de sus preocupaciones espirituales y políticas en pro de una patria mejor. Vaya el mejor ejemplo.

Ningún tributo más alto de consagración tuvo Martí como el que le rindió Varona en su discurso de 1896 en la Velada Conmemorativa de la Sociedad Literaria Hispano-Americana. Es un tributo total al hombre total que fué Martí. Es todo él vibración, unción, fusión anímica. Allí eleva en justicia al héroe de América. El hombre *flor de mármol* trocóse en esa pieza antológica en flor sensitiva y vibrátil. ¿Cómo vivenció el alma grande y serena del filósofo al genio y apóstol? Lo describe con el perenne entusiasmo, sin intermitencia, que lo animaba, con sus indecibles transportes, en el logro de la causa que fué razón de su ser y de su padecer. El orador presenta vívidamente a Martí semi-errante y preguntando a las tumbas de los héroes idos si el soplo de libertad yace enterrado para siempre, con la conciencia —eje de su prédica— de que faltaba una pieza del mecanismo del Continente Americano —Cuba— por ajustar; al hombre de acción que sabe ponerse a la altura de su dificultad y manejar a los hombres sin violencia para subordinarlos al fin santo y común. Consigna Varona cómo el espíritu de Martí galvanizaba porque era sincero, y "no hay grande hombre sin una gran sinceridad", y por ello era el espíritu de su pueblo. Por ello sufrió el destierro, la pobreza, la calumnia, la burla, y aunque sus pies sangraban, él seguía su camino de agonía y de

deber, y al cabo se encontró acompañado de todo su pueblo. "Y por su vida de abnegación, y por su muerte heroica, ha merecido que se sintetice su carrera en la palabra gloriosa que pone un nimbo resplandeciente en torno de unos cuantos grandes nombres, en la que inmortaliza a los Prometeos clavados en su roca, y a los Cristos clavados en su cruz: la palabra *sacrificio*". Así hablaba... así podía hablar... un positivista. Por eso pudo ser Varona el continuador efectivo de la obra de Martí, repristinación de su ideal en la realidad republicana.

En fin, si su actitud general positivista se basó en el noble empeño de ir a pie seguro sobre la realidad, hecha a cada hora, y su devoción evolucionista fué el camino hacia esa perfectibilidad que anhelaba para el cubano, su último legado, no menos perenne, fué su concepción humanista. Trascender ese escepticismo creador por medio de una nueva concepción y de una acción ajustada a nuestro tiempo, sobre la perdurabilidad de nuevos valores atingentes a la obra del hombre, y a base de una mayor confianza en su facticidad, esa es, nada menos, la tarea filosófica y práctica que se nos impone a la generación que subsiguió al Maestro. Esa es la obra que el destino traza a nuestra conciencia histórica. ¿Será capaz nuestra generación de acometerla?

Dimensión Imaginaria

POR QUE LA FLOR SE ALCE

Por *Ida GRAMCKO*

GRACIAS doy a la tierra.
No estoy agradecida
por mi alma ¡es tan oscura y tan pequeña!
¿Qué importa el alma mía?
Si no hay verdad en su interior, que muera.
La brindo al estertor y a la agonía,
la brindo y sé que es mínima mi ofrenda.
Gracias doy, de rodillas,
sobre el limo y la yerba,
sobre el cardo y la espina,
sobre la mordedura de una piedra,
sobre el clavo candente de una ortiga,
sobre mi corazón sin recompensa,
sobre un pozo de sangre y de resina,
¡ay! sobre mi cabeza,
por otros corazones y otras vidas
que mi alma, magra, inválida, contempla
más allá de sí misma
como a una enorme cúpula suprema
o a un cielo virginal que no mancillan
la nube ni la estrella.
La luz no mancha, la blancura limpia,
así, límpida, intacta, me rodea,
me asombra y me domina,
¡ay, pero no me salva ni me eleva!
Prosigo aquí, en mi arista,
desollada, sangrienta...
¡Qué inmensa flor mi corazón aspira

y admira por inmensa;
qué inmensa flor, qué inmensa lozanía
altísima, entreabierta,
descubre el corazón y se extasía
llorando y a sabiendas
de que no participa
de su íntima raíz ni de su esencia!
Por ella, el corazón late y suspira,
fluye en amor, alienta...;
por ella y sin ser ella, multiplica
su ser, ya en el fervor, ya en la impotencia.
Que el astro no soy yo, pues me ilumina
y mi alma, enamorada, lo refleja,
y que la nube es causa de mi orilla
tendida hacia su espuma y su marea.
El astro es más, su certidumbre invita
y al mismo tiempo, por total, se niega;
la nube es más, se inclina
un instante y se aleja
mas no por fugitiva
sino por duradera.
¡Ay tan amadas pero tan arriba!
Crece, la admiración, crece la ausencia...
Prosigo inerte, herida,
sintiendo sobre mi ávida miseria
un arco de inefable maravilla
que siendo realidad se hace leyenda
en mí porque no alcanzo su medida
¡ay tan amada pero tan ajena!
Quiero cerrar mi puerta y mi pupila:
verla no más desvela,
y sin embargo el corazón porfía
en no dejar de verla.
Náufraga, a la deriva,
a la intemperie, huérfana,

voy sin pedir albergue y compañía,
hundiéndome en naufragio sin ribera.
Hundiéndome... No cambio por sonrisa
ni por paz, mi sollozo y mi tormenta.
¿Qué indica esta vigilia?
¿Una señal? ¿Qué espera?
¿Confundirse a la cima
radiante de la nube y de la estrella,
o sólo entraña una emoción pasiva,
débil para encarnarse en lo que sueña?
¿Nada más que esto indica?
Entonces mi hondo corazón confiesa:
si es necesario, un día,
para que alumbre el sol, que mi tiniebla
se pierda para siempre; si precisa
la nube que mi piel desaparezca,
para que su blancura sea infinita,
no opondré resistencia.
¿Soy germen inicial de la ceniza?
¡Cúmplase el signo de los cielos! ¡Sea!
¡Tomadme sin temor y hacedme trizas,
polvo, estaño, madera,
relámpago metálico y astilla
fragante y fiel de leña!
¡Sálvenme la crisálida y la espiga,
la oruga y la corteza;
convertidme en semilla,
que mi esterilidad se vuelva siembra,
que mi debilidad se torne brizna,
al menos brizna liberada y seca!
Concedo al fuego, al agua y a la brisa
la purificación de mi materia.
Yo gritaré, ¿no me escucháis? Ya grita
mi corazón: ¡fuera del mundo, fuera!
¡Retorna al campo inmenso que germina!

¡Fuera las almas sin calor, sin fuerza!
Conviértanse en capullos las mejillas.
Atiende, corazón, que es tu condena.
No, no temáis nostalgia o cobardía;
total será la entrega.
Nadie me pide el alma, mas sumisa
me abandona y sin queja.
Nadie, nada me obliga,
¡o todo! mi conciencia.
No hay agresor, no hay víctima,
sólo me aparto, y sola, de la senda,
casi con alegría,
dando paso a la luz y a la inocencia.
La ganancia es total; parca y mezquina
mi dádiva o mi pérdida.
Pierdo mi ser... lo gano en otras vidas,
en astro celestial y en nube ilesa,
en cáliz y en vendimia,
en fruto y en cosecha.
¿No hay otras pobres almas que prescindan
también de su existencia.
a cambio de una inmensa epifanía?
¿Tan sólo yo, risueña,
otorgo mi terrón, cedo mi arcilla,
para que el tiempo en vida la convierta?
No, no hay un alma amiga
que conmigo se pierda.
¡No! Todas quieren conservar su mínima
partícula de greda,
su ración de neblina
y su migaja escuálida y hambrienta.
¿No véis la rosa ingrávida y divina?
Sobre el desierto opaco reverbera.
¿Pensáis que toda rosa se marchita?
¿Quién osa hablar de una fragancia eterna?

Yo, muriendo, vencida,
doblando mis campanas con violencia,
reclamando una cita
de muerte y vida nueva.
¡Oh almas extrañas que al vivir limitan
la vida original con sus fronteras!
El alba retardáis... Cercáis con ruinas,
con frenos de temor y oscuras verjas,
la inmensa flor de luz que se aproxima
pese a vuestra sombría permanencia.
La estrella está a la vista
y la nube se acerca.
No es una estrella tímida
ni es una nube tierna.
La flor estalla, exacta y encendida.
¡Dejadla que florezca!
Todas aquí, conmigo, de rodillas,
donad vuestra riqueza,
donad sin avaricia,
donáis amor sin trueque y sin moneda.
Donad vuestra escudilla
llena de miel, vuestro panal de cera,
y vuestro pan de neblinosa harina
y el horno en que se dora y se despeja;
metal y fragua y chispa
donadlos con el humo y la vivienda,
que todo: el pan, la miel, la pared tibia,
y el pálido mantel que se despliega
como la nieve sobre la campiña,
serán la inmensa espuma de la tierra.
Donad vuestra alcancía
sin fraude y sin temor, a manos llenas;
abrid los cofres donde están cautivas
como en sienes sonámbulas y añejas,
recuerdos claros, fábulas antiguas,

nombres ajados, fechas. . .
¡Y al sol, subid al sol con las reliquias!
¡Abrid todas las puertas,
todas las celosías!
Perded las llaves y la paz con ellas.
Y todas vuestras joyas, baratijas,
cadenas de oro pero, al fin, cadenas.
Volved el agua al mar, no a la vasija,
el fruto, no al tamiz, sino a la selva.
Donad vuestro telar: fibra por fibra,
nervio por nervio, en toda su madeja,
y cada hilacha libre, desprendida,
en fuga de su límite y su rueca,
irá en busca del sol con la sonrisa
de un riel errante y puro entre la niebla.
Aun el encuentro no se verifica,
aun se levanta, pertinaz, la ausencia;
algo enorme, mecánico y sin prisa
insiste, permanece y se rebela,
algo como una máscara maciza
entre un grito de sed y una colmena.
¡Donadlo todo entonces! Con las viñas
el mosto que circula en vuestras venas;
abrid inmensas llagas como hendijas
para donar la sangre y las arterias;
hasta la última gota de ambrosía
donadla para siempre y sin reserva.
Quede la carne transparente y limpia
a imagen de la nube y de la estrella.
Antes que hartura y embriaguez, vigilia,
desierto insomne y soledad sedienta.
La sangre se hace pozo si se aísla,
ponzoña ensimismada que envenena;
el hombre se hace víbora,
su carne avara y cruel como una celda.

¿Nadie, conmigo, humilla
su frente sin rubor y sin diadema?
Yo soy un alma mísera,
¡todas vosotras sois mis compañeras!
¡Todas porque la flor se alce, inaudita,
sin ámbitos, sin trabas y sin tregua!

Caracas, 1948.

SU MUERTE IBA CRECIENDO DE SUS MANOS

Por *Sarah* BOLLO

Su muerte iba creciendo de sus manos.
Su muerte iba creciendo de sus manos,
alimentada apenas con sorbos mesurados de agonía.
Su muerte iba creciendo
entre invisibles lápidas de voces extendidas contra la luz y el viento,
como blanca cruz lenta de oscuros resplandores,
como espina sangrienta que terminara en rosa,
como torre pesada de donde toman repentino vuelo las palomas.
Su muerte iba creciendo de sus manos,
y en horas destrozadas
con ejército límpido y armónico nacían las sonrisas.

Su muerte iba creciendo de sus manos.
Tenía, no una vida, sino un tiempo
sobre su fragil hombro desplegado
como plomiza capa,
como hiriente madero;
tenía, no una vida, sino un tiempo
de grises e informales agonías,
de muertes divididas, derramadas
en su doliente cuerpo castigado,
en su cuerpo doliente,
transfigurado, altivo,
en la suprema humillación encadenado,
como esclavo lloroso,

como niño perdido,
como madre sin hijo,
que en la noche de pasión cuenta sus lágrimas,
que en la tiniebla inmóvil triste duerme
con las dulces mejillas
húmedas, transparentes, calcinadas.

Su muerte iba creciendo de sus manos,
y ella amaba esa muerte,
que era vida escondida y aliviada,
esa muerte que aquí la vencía,
alto avión destrozado,
para allá gloriosamente en las cimas sostenerla y empujarla;
esa muerte de lentos recodos florecidos
que avanzan en las tierras y siembran a su paso fertilidad y
fragancia,
como río paternal vivificando estepas y planicies,
y hundiendo las vivas lenguas de sus ondas entre juncos, nenú-
fares y sauces.

Su muerte iba creciendo de sus manos.
Ah, qué muerte escondida,
qué muerte dividida en impalpables soplos derramados;
muerte de sonrisa compartida,
de cotidianos diálogos,
de un revelar secretos noche y día,
con ritmo de alta danza solitaria,
con música de interna coordinación crecida
mitigada en el cárdeno polvo batallador de arterias desdeñadas.
Ah, qué muerte perdida,
que no llega a la hora porque está invisiblemente aposentada
y con ojos ardientes nos mira,
y con manos voraces acaricia, espera, llama.

Su muerte iba creciendo de sus manos,
iba creciendo lentamente
hasta que fué árbol en llamas,
y peligroso navío,
y ataúd sosegado,
y cristalino lirio,
e inmensa cruz volando,
y canto de victoria,
y espíritu gozoso y extático.

Su muerte iba creciendo de sus manos.
Transfiguración,
gloria, cumbre, luz, libertad. ¡Santo! ¡Santo!

Montevideo, 1948.

PANORAMA DE LA POESIA ECUATORIANA

Por *Alejandro CARRIÓN*

La Colonia

A MEDIADOS del siglo XVII, un jesuíta nacido al pie del Chimborazo, el P. Alonso Peñafiel, escribió en mi país los primeros versos que llevaban la intención de constituirse en un hecho lírico puro, despojándose de la elemental calidad de burla que tenían los que habían sido compuestos hasta entonces. El P. Peñafiel, primero, cronológicamente, en la historia de nuestra lírica, está colocado decididamente bajo el signo de Góngora, que, desde entonces, preside el desenvolvimiento de toda la lírica colonial.

La Colonia, en mi patria, entonces nombrada Presidencia de Quito, presenció un milagroso florecimiento de la plástica, en grado tal de altura y fuerza que ninguna de las provincias españolas de América, ni aun siquiera la de la Nueva España, pueden superarla. Frente a este milagro, la existencia de la Poesía es precaria, nula casi, y podría saltarse sin escrúpulos al hacer la historia cultural de esta época a no ser por la presencia de Aguirre. Los otros poetas, comenzando por el P. Maestro Jacinto de Evia, con su humilde "Ramillete de varias flores poéticas", impreso en Madrid en 1676, que es el primer libro de poesías publicado por un ecuatoriano, en el que siguió la religión de Góngora, dejando que su pluma fuese desde las Letrillas hasta las Soledades, y continuando con los que el P. Juan de Velasco rescató del olvido, piadosamente, en la primera antología poética ecuatoriana, su "Colección de Poesías Varias hecha por un ocioso en la ciudad de Faenza" (1790): Viescas, Orozco, Andrade, Ayllón y los dos Larrea, quienes van desde el jardín del cordobés hasta las puertas del infierno de Dante, y a veces ensayan poemas épicos por la senda del Tasso (Orozco, "La Conquista de Menorca"), y escriben mucho en toscano,

agradecidos del pueblo que les dió patria para su destierro (son todos jesuítas deportados por el Rey), no tienen la estatura ni el aliento necesario para llenar el desierto ámbito lírico, y, desde luego, no se alzan un palmo de la tierra si se los quiere comparar con los extraordinarios escultores y pintores sus contemporáneos: Caspicara, Santiago, Gorívar, Pampite, etc. A no ser por el P. Aguirre, podríamos decir, con acento enlutado, que en la Colonia calló, para nosotros, la voz verdadera del hombre que es la poesía...

Pero el año de 1725, en la cálida villa de Daule, junto a un río manso y lento, de turbias aguas poderosas, nació quien había de fundar la poesía ecuatoriana, la verdadera, la inmortal, cuando, alzándose a los más puros aires de Góngora, y llenando con ellos sus robustos pulmones, dijo con limpia voz, para la eternidad, estas estrofas inmortales:

Ay Lizardo querido,
si feliz muerte conseguir esperas,
es justo que advertido,
pues naciste una vez, dos veces mueras;
así las plantas, brutos y aves lo hacen:
dos veces mueren y una sola nacen.

Entre catres de armiño
tarde y mañana la azucena yace,
si una vez al cariño
del aura suave su verdor renace:
¡ay flor marchita! ¡ay azucena triste!
dos veces muerta si una vez naciste.

Pálida a la mañana
antes que el sol su bello nácar rompa
muere la rosa, vana
estrella de carmín, fragante pompa;
y a la noche otra vez; dos veces muerta:
¡oh incierta vida en tantas muertes cierta!

En poca agua muriendo
nace el arroyo, y ya soberbio río
corre al mar con estruendo,

en el cual pierde vida, nombre y brío:
¡oh cristal triste, arroyo sin fortuna!
muerto dos veces, porque vivas una.

De estos versos puros y magníficos se debió seguir, como un río desde su fuente, la poesía ecuatoriana. Ellos eran el más bienaventurado comienzo que jamás lírica alguna haya tenido. Este poeta, Juan Bautista de Aguirre —"el Padre Aguirre"—, que manejaba la difícil palabra y el retorcido concepto con la misma audacia, brío y clarividencia que su maestro inmortal; este poeta cuyo pensamiento estaba cavilando junto al monólogo de Segismundo, entenebrecido por la inquietud que brota del contacto con la angustia esencial del ser humano; que estaba tan alto y tan solo y era tan poderoso en su soledad y en su altura, debió de ser el padre de un largo linaje de poetas y la cifra inicial de una maravillosa tradición lírica... Pero no fué así. Los críticos, de menguado caletre y alma dura, que hicieron y deshicieron de nuestra república literaria, amontonaron sobre la férvida y desolada voz del jesuíta una montaña de negaciones torpes e implacables, y contra su claro nombre y la luz de su lírica alzaron todas las medianías que se encontraron vagando por las calles, y la sagrada Poesía, avergonzado el angélico rostro hasta la púrpura, desapareció y en su lugar, elogiada y coronada, se alzó la métrica... Fué necesario que el límpido gusto literario, la mirada sagaz y la honradez artística de Gonzalo Zaldumbide, después de dos siglos, volviese por el gran poeta, para que su luz haya venido a iluminar la profunda tiniebla lírica que es la Colonia...

2

La hora de la libertad

A LA HORA de la libertad, en medio del desierto poético, se alza una voz grave y académica, dotada de fuerza imperecedera, y hace por dos veces el elogio de los vencedores, en versos emparentados con la Ilíada. Es la voz de Olmedo (don José Joaquín de Olmedo, 1780-1847), que domina la literatura y la historia a la hora de la libertad y a la hora en que se alza el nuevo despotismo. Ha dejado de existir la Colonia entre olas de sangre india y encendidas proclamas románticas, y el poeta,

héroe él mismo entre la multitud de héroes, ha trabajado con toda la fuerza de su alma, traducida en palabra y en acción, para el nacimiento de la República. La primera vez, su magna voz se alza para celebrar a Bolívar, y aun cuando el héroe no acaba de convenirse con el elogio, la voz del aeda, resonante y flamígera, vive en la memoria de las generaciones:

> El trueno horrendo que en fragor revienta
> y sordo, retumbando, se dilata
> por la inflamada esfera...

La segunda vez, se alza en elogio de un tirano, de un libertador que, a su turno, en hora oscura, ahogó en sangre la clara libertad. Pero también en esta ocasión la voz del bardo era alta y magnífica, tanto como cuando se levantó en elogio del héroe:

> Rey de los Andes, tu alba frente inclina
> que pasa el vencedor...

No hubo otro que, con el cantor del Héroe y del Déspota, se alzara a la hora en que nacía la Patria a la vida de la Libertad. Los hombres estaban tan ocupados con la nueva vida; la acción, el poder y la muerte los llamaban con voces tan potentes, que solamente un alma de proporciones gigantescas, como la de Olmedo, podía conceder tiempo a la palabra y a la acción, y en ambas escalar, con paso seguro, la sagrada cumbre.

3

El siglo XIX

HUNDIDA en la muerte la voz del cantor de Junín, ninguna otra se alza a su altura en este agitado país que es mi Patria. Por lo menos, esto es verdad para todo el siglo XIX. Un siglo de tremendas pasiones, en el que vive García Moreno, el hombre terrible con el que la Nación gime hundida en un terror siniestro, mientras acechan los ojos del espía y luego brillan, vacíos, sangrientos, los ojos de la muerte... Un día, muere a mano airada el tirano magnífico, y en los cuatro puntos cardinales de la Patria se levanta, fusil en mano, una juventud he-



Caspicara (Manuel Chili): Majestad y pobreza. Quito, siglo xviii.



CASPICARA: El vendedor de huevos. Quito, siglo XVIII.

roica, resuelta a conquistar la santa libertad. No hay sitio donde pueda florecer la Poesía en plenitud.

Hay en esta época turbulenta, de tan alta calidad humana, grandes panfletarios, hombres de acción, condotieros, santos y demonios. Fieras ahitas de sangre como Salazar y tiranos enlodados hasta el cuello, reos de villana cobardía, como Plácido Caamaño. La voz de Montalvo venga con palabras de fuego la sangre derramada. Un clérigo de mirada penetrante, que es también un luchador político, un hombre nacido para la acción, el Arzobispo González Suárez, recoge la olvidada pluma del P. Velasco y vuelve a la vida, en una prosa tersa y mansa, que se encrespa para la batalla en la hora propicia, la historia de la época colonial. Agitada angustiosamente, como una mujer en el sagrado instante del alumbramiento, entre sangre y alaridos, la Patria hace el tránsito a la vida moderna, sale del convento y entra en la civilidad. La poesía no logra un aire propicio, ninguno de los poetas de esta época se alza al nivel del P. Aguirre o del doctor Olmedo. Mantienen una altura modesta, tocan a sordina la flauta de Pan, pero la nación no repara en ello: sus oídos solamente quieren captar el ruido de la batalla, el chocar de las grandes ideas y el sordo gotear de la sangre.

Dulce discípulo de Meléndez Valdés, afiliado a un nativismo de miel que todo lo mira con ojos infantiles, el señor Juan León Mera (1832-1894) llena una época de esa literatura menor y se mantiene aún en vigor para algunas almas sencillas y para ciertos profesores católicos de literatura, cuya alma tirita de miedo ante la Poesía. Numa Pompilio Llona (1832-1907), tenía la pluma fácil, el estro dócil, manejaba bien el soneto, sabía alzarse a los vuelos épicos del gusto de entonces, y fué el que trajo a estas tierras el gesto romántico francés, la palabra oceánica con que Hugo poblaba los aires del mundo. Lleno de suavidad, delicado y puro, Julio Zaldumbide (1833-1877), que hundía su cabeza en una filosofía melancólica, representó el punto más alto de esta débil curva lírica; frente a su poesía sentimos ya vivir el estremecimiento sagrado, y presentimos cercana la posibilidad de una alta lírica, que la agitada vida de la patria ahoga y entristece. Un poeta jocoso, amable, facedor de epigramas, el doctor Luis Cordero (1833-1912), sobre la receta lírica del señor Mera, da lugar a que en las idílicas tierras azuayas surja una curiosa poesía provinciana, alejada de las corrientes universales de la lírica, ardientemente cristiana, mariana

mejor, ya que su dios tutelar es la Virgen María, cuyos dulces ojos miran suaves praderas cubiertas con esos deliciosos borreguitos blancos, crespos, inmaculados, que pintaba el buen Samaniego, corriendo hacia la Madre con sus ojos humanos rebosando alegría y una rosa roja, reventona, en el hocico. Esta escuela literaria, que en sus últimos representantes (Remigio Romero y Cordero) se entrega a Mistral y traspone la campiña azuaya a la provenza idílica del autor de Mireya, domina el escenario lírico del Ecuador, y llega a saturar a las gentes de letras en tal forma que se olvida el mundo circundante, se cierra los ojos a todo lo que no sea su brebaje dulzón y se rechaza heroica y airadamente todo intento de unir la poesía ecuatoriana a la fecunda y poderosa poesía universal de esa hora del mundo Y, es más aún, traspasa el ámbito del siglo XIX, y llena, con sus últimos vástagos (Luis Cordero Dávila, 1876-1932; Remigio Tamariz Crespo, 1883; Gonzalo Cordero Dávila, 1885-1931; Guillermo Bustamante, 1893; Remigio Romero y Cordero, 1895; Mary Corylé, 1900) la primera mitad de nuestro siglo XX. Las grandes figuras de esta modalidad de la lírica del XIX son: el doctor Miguel Moreno (1851-1910), cuya lírica está toda dominada por la oración y el llanto; el doctor Honorato Vásquez, famoso internacionalista, músico y pintor apreciable, que dedicó parte de su múltiple alma (una insospechada parte, devota y suavísima) a formar en la dulce escuela azuaya; y, sobre todo, Remigio Crespo Toral (1860-1939), figura que domina el panorama nacional en el verso, en la prosa, en la conducción de la política conservadora y que erige en la comarca azuaya una monarquía literaria y política intocable que algunos han querido tornar hereditaria. Crespo Toral es, en verdad, un escritor poderoso, al que se ha querido por la fuerza presentar como genial, y al que ya es tiempo de que se mire con ojos críticos desarmados de la adoración obligatoria, o de la violenta reacción totalmente negativa iniciada cuando Francisco Ferrándiz Alborz, escritor español estudioso de nuestra lírica, lo llamó "carpintero del verso" y "gamonal de la poesía". La versificación de Crespo Toral es de una asombrosa perfección técnica; la musicalidad de sus estrofas es profunda, fácil, saturadora, y su concepción del poema viene a ser casi perfecta por su profundo conocimiento de lo clásico español, de lo romántico y parnasiano francés y de sus antecesores en la dulce manía lírica a la que se halla entregado. Insuperable en esta escuela,

no alcanza la estatura continental que se ha querido obligar a reconocer: para ello le sobraba ciencia y le faltaba ese vuelo de agilidad libre, esa seguridad misteriosa e inefable que reina en todas y cada una de las estrofas inmortales de Juan Bautista de Aguirre, el negado por todos y amado y reverenciado por la verdadera, inmortal y sagrada Poesía.

Siguiendo una línea parecida, pero que viene más de España, que se ciñe a los pequeños continuadores de Meléndez Valdés, como José Selgas y Antonio de Trueba, surge en otra sección cerrada del Ecuador, Loja, una modalidad a la cual bien puede asignarse como su más antiguo representante el doctor Miguel Riofrío, poeta de brillo nacional en un momento dado, quien, según el señor Mera, se perdió para la poesía por su "afición a los negocios públicos". Fué, efectivamente, Ministro de la Gran Colombia en Londres, e hizo una carrera política de extraordinaria brillantez. Sus letrillas fáciles y livianas, casi carentes de todo pensamiento, sus sonetos y sus silvas lo perfilan como el creador de ese segundo mundo poético provincial, en el que poetas católicos y campesinos, más apegados a la tradición española, como el doctor Sebastián Ordóñez (1839-1900), que pulsaba a veces una lírica patriótica de altos vuelos; el doctor Emiliano Mora (1867-1917), cuya voz débil era de extraordinaria perfección formal; y sobre todo don Manuel Alejandro Carrión (1842-1903) cuyo libro "Ecuatoriales", publicado en Madrid en 1898 con prólogo del Marqués de Olivart, constituye la cumbre de esta lírica y en cuya poesía se ha introducido una doble nueva influencia, la española de Campoamor y la mexicana de Juan de Dios Peza, han formado un nuevo "mundo aparte", que no trata con la poesía universal y que, en su aislamiento, va tomando proporciones de sueño y lejanía hasta el punto de sorprender vivamente al lector moderno. La escuela literaria lojana persiste tanto como la azuaya, y tiene poetas de gran altura lírica, en los que se presiente —como en Julio Zaldumbide— la cercanía de la gran hora lírica, explicablemente retrasada y vedada por el aislamiento provinciano, el saturamiento de la lírica consuetudinaria, la falta de crítica y el reducido volumen de información actualizadora. Así, un pálido poeta, casi milagroso, Guillermo Riofrío Carrión, está a punto, en su "Lamentación por la muerte de su madre", de arribar a la alta cumbre de la creación lírica pura. Posteriormente, los poetas lojanos conservan su modalidad hasta

nuestros días (José Miguel Carrión, 1890; Máximo Agustín Rodríguez, 1870; Ulpiano Valdivieso, 1849-1906; Segundo Simón Rodríguez 1868; etc.), y, algunos de ellos, por curiosos caminos, se incorporan a las modalidades universales sin dejar su manera esencial, como Héctor Manuel Carrión (1875-1929), cuyo verdadero sitio estaría, por su altísima calidad de muerte y desesperada sombra, junto a la "generación decapitada"; o Víctor Aurelio Guerrero (1895) que se entrega a un parnasianismo modestamente tratado; o Manuel José Aguirre (1895-1942) que confía exclusivamente a Santos Chocano la suerte de su lírica. En general, podemos afirmar que la escuela católico-idílica azuaya ha tenido mayor vitalidad que la lojana, pues ésta ha sido más permeable a la influencia extranjera y sus cultores menos ortodoxos, más inquietos y ambiciosos de nuevos aires. Ahora, casi se puede afirmar que ella ha desaparecido de nuestra escena literaria.

Dudando entre el romanticismo del Padre Hugo y las brillantes joyas de los parnasianos, a quienes tradujo admirablemente, el médico César Borja, que ya no era un católico ortodoxo, y que tenía como guía de su alma una filosofía materialista llena de pesimismo amargo, es el más alto y poderoso poeta ecuatoriano de fines del siglo XIX (1852-1910). Su versificación de factura casi irreprochable tiene por dentro la viva circulación de una sangre viril, y para el momento en que se haga una revisión seria de la poesía ecuatoriana, su nombre, con el de Julio Zaldumbide y el de Guillermo Riofrío, emergerá en primera, irrevocable línea. A su lado, valores apreciables, si bien modestos, llenan la poesía de esos tiempos poco venturosos, siendo escuchados en todo el país, sin que su manera adolezca de la exclusividad provinciana de los azuayos y lojanos: la suave y maternal cantora del hogar, doña Mercedes González de Moscoso (1860-1911); el fiel discípulo de Bécquer, Antonio C. Toledo (1868-1913); el parnasiano Francisco Fálquez Ampuero (1877-1947); el grandilocuente y pesimista descriptor de la naturaleza Alfonso Moscoso (1879); el apasionado cultor del alejandrino, doctor Manuel María Sánchez (1882-1935), que ha pasado a la posteridad más por su labor de educador que por su obra poética; el Julio Flórez ecuatoriano, Félix Valencia, (1888-1918) sobre cuya muerte crecen leyendas populares y el excelente latinista y exégeta virgiliano

P. Aurelio Espinosa Pólit (n. 1893), cuya poesía original dice en tono menor oraciones y suspiros religiosos.

4

Entra el siglo XX

Así llegamos al siglo XX. Amanece 1900 con Rubén brillando esplendoroso en el cielo de la lírica castellana. Su poesía, tornada suave seda, en cuyo fondo navega un albo cisne de cuello curvo y triste, derriba las fronteras y reina sobre todas las provincias de América Española, que se estremecen de fecundidad lírica. Un alud de poetas llena el parnaso hispanoamericano. En Colombia está aún nueva la tumba de José Asunción, el pálido y triste, que pasó por la vida caminando, sin fe alguna, a la luz de un plenilunio frío y mortal, abrazado a una sombra; y viven vidas disímiles y lejanas Barba Jacob, nocturno y demoníaco y el Maestro Valencia. El Duque Job, el viejecito Urbina y Nervo, fraile laico postrado de rodillas ante un Dios impreciso, son el aporte de México. En el Perú, ensordece el grito de Santos Chocano, condotiero y director de Orquesta. En el Uruguay, la finura preciosista y anémica de Herrera Reissig y en la Argentina la voz de Lugones. . . "Nosotros —cito un fragmento lleno de exactitud de Benjamín Carrión— excusamos nuestra falta al festín. Estábamos ocupados. Estábamos matándonos entre nosotros para cambiar un régimen de inquisición y de clericalismo, por un régimen de aspiración liberal y burguesa: 1895. Y luego, muy ocupados, matándonos heroicamente para quitar a un señor del Gobierno y poner a otro señor en el Gobierno. Y al matarnos, nos insultábamos, nos zaheríamos sangrienta, genialmente: hacíamos nuestra literatura. Nos matábamos como después lo hicieron en sus casas, y uno tras otro, todos los pueblos fraternales, desde México hasta Chile. Como lo hicieron, pero en masa gigantesca, los pueblos supercivilizados. . . Sólo que a nosotros, en el Ecuador, nos tocó la hora roja en el preciso momento en que los demás pueblos hermanos asistían jubilosos "al nacimiento de su lírica".

Este nacimiento, para nosotros, tuvo lugar por 1911. Arturo Borja, Humberto Fierro, Ernesto Noboa Caamaño, tres jóvenes poetas enlutados y tristes, encabezan la lírica ecuatoriana. Los

tres viven en perenne espera de la muerte, espera transida de terror y de ansia, poblada por débiles gemidos. Nacidos de antiguas familias millonarias de la aristocracia criolla, se sentían desterrados en su tierra natal, maravillosa y difícil, y no podían acomodar sus ojos a la violenta y desnuda luz ecuatorial. De frágil estructura física y espiritual, temían a la vida y odiaban a la muerte y encontraban en los paraísos artificiales la única defensa de sus débiles almas. Raúl Andrade, con su inteligencia fina y penetrante, llamó a la de estos poetas "la generación decapitada", y Arturo Borja, en su soneto inconcluso a Cecilia Chaminade, nos dejó la expresión exacta de lo que fueron sus vidas:

Una tela de araña temblorosa
bajo el pálido beso de la luna. . .

Mientras los tres morían su vida en Quito, otro desterrado en su tierra la empezaba a morir en Guayaquil: Medardo Angel Silva. No era aristócrata ni rico: un joven mulato, hijo del pueblo, que debía ganarse la vida. En un comienzo, pareció que no sería un derrotado:

No dicen los inviernos que no haya primavera;
en la noche más negra palpita el alba pura:
lo sabio es esperar; es fuerte quien espera
—buen sembrador— velando la cosecha futura. . .

Su poesía estaba creciendo a ojos vistas, su voz alcanzaba verdaderas alturas:

El huracán aullaba como un mastín de caza
a la noche invasora. . . La niebla era una gaza
velando el rostro puro del día. . .

Pero, de pronto, lo sobrecogió un estremecimiento esencial y se dejó ahogar por una sed de muerte incontenible, y lo invadió una extraña prisa, y no supo esperar, y olvidó velar la cosecha futura, y se arrebató a la vida y a la Poesía tan sólo a los veintidós años, con el clásico balazo en las sienes, a los pies de una muchachita cualquiera. . .

Pero de este grupo de muchachos tristes, que vivieron muriéndose, nació la poesía ecuatoriana. Ellos fueron solamente poetas. No hicieron otra cosa, no ambicionaron ninguna otra

cosa. Nunca se había visto algo así en mi tierra. Para todos, la Poesía era "un adorno" de probos caballeros, abogados y médicos de éxito, políticos de nota. Los poemas eran declamados en funciones públicas, veladas literario-musicales que tenían lugar en las conmemoraciones cívicas o en las reparticiones de premios escolares, y se cantaba a los Héroes del 10 de Agosto, a la batalla del Pichincha, a la Santísima Virgen y "a una tórtola". Por primera vez asomaron unos hombres que no querían ser otra cosa que poetas, y que dedicaban su vida a morirse haciendo poesía. Despreciaban todo lo demás: posición social, empleos, condecoraciones, negocios. El poder, la riqueza: nada de eso los seducía. Su religión, su objeto en la vida, era el expresar la belleza, y si bien estuvieron influenciados hasta la médula por Verlaine y Samain, por Darío y sus epígonos americanos y españoles, ellos, que no hicieron una obra fuerte u original, dejaron, en cambio, existiendo, ya inextinguible la sagrada llama de la Poesía en mi patria.

5

La generación de 1923

Tras ellos no surgió un movimiento homogéneo, lo que se dice una escuela. Pero surgieron poetas, aislados sí, pero vigorosos, originales, ricos de inspiración y de palabras, cuyo único común denominador es el haber descubierto su tierra. Saben que son hombres del Ecuador y que el Ecuador tiene ríos, costas al Gran Mar y planicie amazónica, nevados de inhumana y helada blancura y que está poblado de indios y mestizos. No temen al sol ni a la desnuda luz ecuatorial de la altiplanicie, ni a la dorada y densa luz de la Costa. Ha corrido el tiempo desde 1920, fecha que podría adoptarse como la inicial de estos poetas, y todos ellos siguen siendo eso: poetas, altos, verdaderos poetas. Su voz desafía al tiempo, su voz se queda para siempre. He aquí sus nombres: Jorge Carrera Andrade, Miguel Angel León, Gonzalo Escudero, Jorge Reyes, Hugo Mayo, Aurora Estrada y Ayala, Manuel Agustín Aguirre y Remigio Romero y Cordero.

Carrera Andrade (n. 1902) resolvió conocer el mundo con sus ojos y dar testimonio de este conocimiento. Imagen viva de

Simbad, salió en viaje a lejanas, fabulosas tierras, atravesó difíciles mares, y siempre ansió volver para contar las maravillas contempladas, y tornar a partir. En todos los países del mundo cantó con su voz de hombre del Ecuador. Descubrió la maravillosa vida de lo humilde y pequeño: el caracol, la yerba, la ventana, una gaviota cansada tras el vuelo. Amó a Francis Jammes y acompañó el tímido viaje de Gide al parque "cuya puertecita estaba cerrada". Adorador de la imagen, es hoy el más poderoso creador de imágenes de la poesía española contemporánea. Un día, terminado su largo periplo por las cosas —"las cosas, o sea la vida"— encontró al hombre. Comprendió la angustia de sus hermanos, declaró que vivíamos "el tiempo del hombre manual" y dejó que el indio y el obrero, héroes de su tiempo y de su tierra, vivieran en la luz de su palabra cristalina, simple y poderosa. Un poema suyo de broncínea fortaleza da nacimiento a toda una época en la Poesía ecuatoriana.

LEVANTAMIENTO

Iban adelante nuestros padres
buscando el vado de la tarde crecida
con sus pies cargados de memoria.
Ochocientas voluntades. Ochocientas,
para el ancho redoble de nuestras sandalias
era un tambor la tierra.
. . . .
Nosotros caminábamos escoltados de espigas,
con un poncho de luz sobre los hombros
y en la frente el mandato de la tierra.
. . . .
Ochocientos bajamos de los cerros,
contando a nuestros padres, nuestras madres
y nuestros tiernos hijos.
A esta hora
casi todos descansan sobre la tierra grande.
. . . .

Hoy, Carrera Andrade es el más universal y el más nacional de nuestros poetas.

Gonzalo Escudero (n. 1903) provisto de un instrumento verbal de portentosa riqueza, padre de una Poesía de sexo y de

misterio, que es una desesperada afirmación del hombre como centro del universo, en rebeldía con todas las fuerzas cósmicas, verdadero Prometeo encadenado, está, a la hora última, volviendo a los cánones clásicos de la métrica, al vaso perfecto del soneto estricto y sabio, a la flúida corriente del romance, al lujo solemne de las octavas reales, y la riqueza impresionante de su tesoro verbal no está reñida con un estremecedor y turbio mensaje que hace fulgir cárdenas luces mortales y equívocas tras sus versos perfectos. El ha cantado también, con voz de solemnidad alta y grave, su Ecuador, su línea equinoccial y el destino que espera a los hombres nacidos en el centro del mundo, bajo la mirada del sol, del nevado y del océano.

El corazón elemental de Miguel Angel León (1900-1942) reposa bajo tierra, y el agua y el viento, la llamarada y la neblina, sus amigos predilectos, únicos héroes de su poesía matinal, que él miró con ojos adánicos, lo buscan en vano para su diario diálogo de dulzura. Se lo comieron ya "los hermanos gusanos", en su tierra nativa, al pie del alto Chimborazo, a cuya inhumana blancura de platino cantó un día con versos de altura tanta que quebraron para siempre las frágiles cuerdas de su garganta franciscana.

Hugo Mayo (Miguel Angel Egas, n. 1898), abstraído poeta, formado en la escuela de los bardos peruanos que escribían en "Amauta", hizo poesía pura, integrada por elementos de esta tierra, más perseguidora de una belleza formal y desvaída. Entre todos los que se entregaron a la orgía de ismos de la primera postguerra, él, por su aliento inconfundible de alto poeta, es el único que ha supervivido. En la actualidad escribe raramente, y su proverbial descuido es causa de que no haya reunido hasta ahora su obra en libro, pues el tan anunciado volumen provisto de un título deslumbrador: "Osadía de la pupila rebelde", jamás llegó a la imprenta.

Jorge Reyes (n. 1905) es un caso aparte. Con un dejo burlón, cínica mirada cruel y la pipa colgada de una boca de labios finos y apretados, distendida a veces en insoportable sonrisa irónica, dijo verdades deslumbradoras en admirables y duros versos, llenos al mismo tiempo de maldad y de irrefrenable ternura, con una pose de granuja que daba grima. Cantó a García Moreno y logró su mejor retrato en tan sólo tres versos:

Era el único árbol demasiado cerca del cielo,
tenía miedo al miedo como los niños
y su nombre cortaba el resuello como la presencia de un ladrón.

Miraba vivir a los hombres y a las mujeres y decía:

Hombres y mujeres juntos,
hombres y mujeres haciendo historias para más tarde,
cuando los días sean largos,
cuando los años sean duros, sin esa dulzura de estar los dos,
y haya que buscar un recuerdo para acompañarse.
. . . .
¡Qué cosa más oronda que decir: mujer mía,
te amo como a los cestos de uvas, como a los trenes,
muy atento a su ombligo que es la raíz del cielo
y a esos rincones donde se hunden las caricias
que ruborizarán hasta el llanto,
que inundarán los sueños
hasta esas hilachas que se quedan en los ojos!

Hombres y mujeres juntos.
¡Ah, cuando los atropellen los recuerdos!

En forma inexplicable, dedicado al periodismo, a actividades inusitadas en un poeta: técnico en cuestiones económicas, bancarias, de seguro social; devenido, finalmente, funcionario de la ONU, Reyes, para desventura de nuestra lírica ha callado, según parece, definitivamente. Nos quedan de él dos libros admirables y una impresión imperecedera.

Manuel Agustín Aguirre (n. 1904) es un hombre terrible. Tras de haber descubierto, con imágenes nítidas y casi fotográficas, el secreto de las cosas:

El viento se desespera
amarrado a los árboles

se entregó a los brazos infernales de Lautréamont, y con la garganta calcinada, flamígena, de Maldoror ejecutó su sinfonía de suplicios para el día en que caigan los burgueses en sus manos:

Con la piel sonrosada de los vientres repletos
haremos zapatos para nuestros hijos...
. . . .

¡Oh gran chiche rosada!
¡Yo deseo
mirarte descender eternamente
desnudo y a horcajadas
por el filo dentado de una sierra
que fuera interminable!

Y después, en una inesperada explosión de ternura, entre duros y lastimantes sollozos de hombre que no ha llorado nunca, entregó, en su último libro "Pies desnudos", poemas de infinita y delirante dulzura sobre la infancia miserable de los niños que "han tenido madre lavandera":

INFANCIA

Aún siento entre mis manos
tu cabecita amarga.
Se abren tus ojos tristes
en mi sangre.

Tu cara silenciosa
como una flor cortada
aun llora aquí debajo
de mi cara.

La herencia de Remigio Crespo Toral y su escuela meliflua y católica fué recogida y llevada a sus últimas consecuencias por un poeta dueño de extraordinaria facilidad: Remigio Romero y Cordero (n. 1895). Nadie como él ha falsificado, de acuerdo con modelos provenzales, la campiña ecuatoriana, llenándola de "gañanes y cañadas", de "ermitas y collados", de suaves pastoras y blancos corderos y proclamándose a sí mismo "el trovador de los oteros —el de las gavias blancas— el que ama la vejez de los senderos —y la orfandad con el sol de las barrancas". Ninguna poesía como ésta, integrada por dulces versos mixtificadores, ha gustado tanto. Sin embargo, a veinte años de distancia de sus primeros éxitos, constatamos sin sorpresa que apenas sobrevive. Acaso, solamente un soneto, "La elegía de las rosas", hecho con el alma desnuda de toda superchería lírica, tenga una vida perdurable en medio de la copiosa obra realizada sobre bases de humo.

En esta generación tan llena de poderosos creadores, un poeta que vivió en Francia y en ella se hizo, llegando a incorporarse de igual a igual con los más altos creadores de la lírica gala —Supervielle, Cocteau—, representó el drama agotador del desadaptado, que se siente desterrado en la tierra natal y busca la muerte, urgentemente, voluntariamente aislado, voluntariamente recogido en sí mismo, como única solución para su caso lamentable. Este poeta es Alfredo Gangotena (1904-1945). Un libro escrito en castellano, lleno de misterio, de sueño, de pesadilla, con aspiraciones místicas venidas, acaso, inexplicablemente en un francés, desde los grandes poetas místicos españoles del Siglo de Oro, "Tempestad Secreta", lo incorpora a la lírica ecuatoriana. Sus obras anteriores: "Absence", "Orogenie", poesía francesa, pertenecen a la patria de su espíritu, a la única que él amó: Francia. Murió en mi Ecuador, que él despreciaba y consideraba una prisión, el año de 1945.

Completa este extraordinario cuadro de altos poetas la figura tierna y límpida, amorosa y desnuda, de Aurora Estrada y Ayala (n. 1900), mujer de amor y de dulzura, la única auténtica voz femenina de la lírica ecuatoriana.

En torno a estos poetas, entrelazados en sus vidas, participando en sus afanes, luchando y padeciendo, una pléyade de segundas figuras, muchas de ellas poderosamente atractivas, pueblan el mundo poético ecuatoriano y reclaman nuestra atención con evidente justicia. No podría trazarse un panorama fidedigno de nuestra poesía sí, en un legítimo afán selectivo, dejando el escenario librado a las primeras figuras, prescindiéramos de los que no fueron jefes de fila, iniciadores de nuevos movimientos, creadores de fuerza indiscutible, sino, simple, humanamente, habitantes del país poético; amables, encantadores ciudadanos formados a la sombra de los grandes poetas.

Entre las gentes que, junto a Medardo Angel Silva, a su lado, rindieron culto a la sagrada poesía, justo es destacar a dos ilustres médicos, Wenceslao Pareja (1892-1947) autor de "Voces lejanas" y de "El canto de las últimas sirenas", y José Antonio Falconí Villagómez (n. 1895), de sutil elegancia dentro de la llamada manera modernista. Mucho más conocido que ellos, popularizado por la canción criolla, repetido por los labios de todas las muchachas que sueñan en su amor y de todos los mozos que salen de serenata, José María Egas (n. 1896), finísimo espíritu de delicadeza extraordinaria, discípulo del me-

xicano Nervo, cumplió una amable tarea poética de tono menor, cuya supervivencia es discutible, pero cuya vigencia en el gusto popular no se ha debilitado en veinte años de uso continuo. Cercano a la manera de Falconí Villagómez, más "mundano", José Joaquín Pino de Icaza (n. 1902) hizo sonetos inundados del espejismo de la "gracia de Francia". En la generación subsiguiente, que dió a la poesía ecuatoriana inmortal la figura de Hugo Mayo, el ultraísta, se lanzaron a las fecundas audacias renovadoras de vanguardia, muy ligados al movimiento poético del Perú que se expresaba en las páginas señeras de "Amauta", la revista imperecedera de José Carlos Mariategui, muchos jóvenes poetas agrupados en torno a la revista "Savia" que animaban los claros espíritus del novelista Gerardo Gallegos y el pintor José Aspiazu Valdez. Vale recordar entre estos mozos a Tatá (María Luisa Lecaros) cultivadora de un dadaísmo sin claudicaciones; a Leopoldo Benites Vinueza, hoy dedicado a realizar profunda obra en el ensayo; a Humberto Mata Martínez, cuyos poemas "Correo", "Puerto" y "Sinfónica scorzo" aun sobreviven, a pesar de la caída de los ismos de postguerra, condenados desde su inicio al olvido, pero tan útiles, en todas las literaturas, para abrir al poeta, sin traba formal alguna, el mundo ilímite de la creación... Sin pertenecer a "Savia" ni a los inmediatamente anteriores, un misterioso adolescente, pálido marinero de bello rostro triste, Camilo Destruge, cantó a "Nuestra Señora la Pereza" en versos cínicos, remotamente emparentados con Rimbaud y Corbière. La muerte vino presta a llevarse su alma lenta y cínica, tan plena de admirable juventud.

En la tierra azuaya, libertados de la Arcadia de Remigio Romero y Cordero gracias a una fuerza interior que en ellos ardía, los Moreno Mora (Alfonso, n. 1890; Manuel, n. 1894) afirman la posibilidad de una lírica fuera de la receta marianomistralesca impuesta por el doctor Crespo Toral, y Vicente, el más joven (n. 1902) avanza a una poesía de imágenes viriles, llena de personalidad. Contemporáneo de ellos, un gran poeta, César Andrade Cordero, se traslada a las generaciones más jóvenes, donde representará a Cuenca junto con Augusto Sacoto Arias y César Dávila Andrade.

En Loja, Carlos Manuel Espinosa (n. 1894), partiendo de las rutas límpidas de Juan Ramón Jiménez, se entrega a los métodos líricos de los poetas congregados en torno a la "Revista de Occidente", y nos da sus "Cantos sin motivo", donde

es fácil reconocer la vocación de inteligencia pura de Jorge Guillén y el ritmo aéreo, impalpable, de Pedro Salinas. A su lado, realizando audacias acrobáticas en la construcción de algunos poemas (v. gr.: "Acuarela invernal"), y en otras volviendo a la clásica adoración al campo en églogas cantadas con una voz fina y moderna (v. gr.: "Invitación campeana"), Eduardo Mora Moreno (n. 1906) completa el cuadro que, si Benjamín Carrión (n. 1895) no hubiese abandonado la obra lírica, para la cual Gabriela Mistral le reconoció actitudes que nosotros conocíamos desde su "Canción de retorno", hubiese sido una fuerte trilogía poética entregada por Loja como prenda de su nueva sensibilidad, incorporada ya a las corrientes universales de la poesía.

En Quito, una gran cantidad de hijos de Apolo hacía coro a los altos poetas, y creaba en su torno una selva lírica donde es siempre grato perderse. Entre estos liridas, valdrá siempre recordar a Eloy Proaño Donoso, (n. 1890), lleno de humor en medio de un gusto romántico-modernista suavemente melodioso; a Augusto Arias Robalino (n. 1900), cantor de media voz, emotivamente entregado a una melancolía suave en la que "el desgarramiento de la verdad vital se vuelve resignación filosófica"; a Hugo Alemán Fierro (n. 1899), que, habiéndose iniciado con un tono elegíaco menor, de pureza matinal y serena, arribó luego, por los años de 1933, a la poesía llamada revolucionaria, endureciendo la voz para cantar el dolor de los desheredados y la conquista del mundo futuro por medio de la violencia, camino en el que, sorprendentemente, lo acompañó la virginal y pura Aurora Estrada y Ayala; a Luis Aníbal Sánchez, que cantó en breves poemas en prosa —"Palabras a Flordelina"— su prisa de morir.

Vale, además, hacer especial mención de dos poetas no exentos de personalidad y atractivo: Rafael Romero y Cordero (1900-1925) que hizo una poesía liviana, de bohemia juvenil, repleta de humana ternura; y José Rumazo González (n. 1904), que injertó la versificación modernista en la marejada de ismos de la vanguardia de postguerra, intentando uno más, el "anfimetaforismo", y sosteniendo su teoría lírica de la "anfimetáfora", sin seguidor alguno.

6

"Los trabajadores de la Poesía"

En 1933 surge en la Poesía del Ecuador un movimiento nuevo. Un grupo de jóvenes poetas, reunidos en apretado haz, se lanza a crear, con brío y audacia arrolladores, "una poesía al servicio del pueblo". Previamente, han tomado posición en la lucha política y se han provisto de una clara orientación filosófica. Son todos socialistas y creen apasionadamente en el evangelio sin Dios de Marx. Consideran el ejercicio poético como "un trabajo más", y se vanaglorian de llamarse "los trabajadores de la Poesía", y de hombrearse, en situación de pareja igualdad, con el obrero textil, con el carpintero y con el campesino. Liquidan, en ofensiva incontenible, la frondosa poesía de égloga pastoril y católica formada en torno a la "Arcadia de utilería" de Romero y Cordero. Aliados a los novelistas y a los pintores jóvenes, que piensan como ellos, resuelven "ser útiles" y tomar su parte en la tarea de hacer la revolución social, en cuyo frente más arriesgado piden y obtienen un sitio. Están resueltos a pesar en la balanza política. Teorizan y combaten. Se quedan a formar parte de los piquetes de guardia en las huelgas, van a los mítines obreros, duermen en la cárcel y rechazan toda tentación que les sea ofrecida "desde el otro lado".

Con esta posición de sus autores en la vida, surge, lógicamente, una extraña poesía, seca, dura, amarga, que es solamente arenga y proclama. Ningún otro sentimiento que el encendido odio de clases, cabe en esta poesía.

El amor, la ternura, la soledad, todo lo que atañe a la íntima vida del hombre, está proscrito, catalogado como "sentimiento burgués". Uno de los jóvenes poetas, Joaquín Gallegos Lara (1910-1948), toma en sus manos el puesto de censor y cuida, celosamente, que ninguno de los "trabajadores de la poesía" "se aparte de la línea marxista". Se anuncian libros casi nunca publicados, con títulos reveladores: "Carteles para las paredes hambrientas", "Diez radiogramas al mundo", "Lectura para las vidrieras urbanas". Se hacen exposiciones de poemas murales, a las que se incorporan Jorge Carrera Andrade y Gonzalo Escudero... Para dar una muestra de lo que ese fervor dió, escojo una parte mínima de un poema extremo,

situado en la más pura línea marxista, obra maestra de la "estética del cartel". Es de Gallegos Lara, del vigilante, del disciplinador. Dice:

Petróleo en los diesels de los acorazados,
petróleo en todas las máquinas,
se necesita petróleo en Europa,
petróleo en América,
petróleo en Asia,
para hacer balas,
para hacer cañones,
para hacer gases.

¡Se necesita petróleo para impedir que los obreros
acaben de edificar en la URSS el socialismo,
para impedir que los obreros coman, vistan, amen,
para impedir que los obreros
se adueñen de la tierra, del mar y de los cielos!

Los poetas de las generaciones anteriores comienzan a inquietarse. Benjamín Carrión, en el prólogo de una antología de la nueva poesía, hace un llamado a la cordura, en defensa "de la poesía subjetiva, del intimismo inefable, del poema nutrido con el dolor y el amor, con el sueño y el disparate, con la infantilidad y el júbilo del hombre: del hombre como soledad sensible, distinta y precisa". Carrera Andrade lanza su grito angustioso: "¡salvemos a la poesía!". Abel Romeo Castillo, pesimista, desconsolado, habla "del callejón sin salida de la poesía". Gallegos Lara y su hueste contestan, despreciativamente, con el calificativo de "¡Burgueses!". Pero, lentamente, cunde la inquietud en las filas de los bárbaros. Ignacio Lasso, (1910-1939), fino y leve, cuya voz se retuerce y atormenta en el cartel, acude al llamado de Carrera Andrade. En su primer libro, aparecido con el significativo título de "Escafandra", en su poema "Mireille" se entrega con delicia al poeta que fué su ideal de perfección: Valery. José Alfredo Llerena, que tenía el alma de un pillete de barrio, y que se había criado en la burlona escuela de Jorge Reyes, se escapa tras de Lasso, y su libro, "Agonía y paisaje del caballo" es una maravilla de ironía y de profundo y humano lenguaje poético, cercano a la atormentada alma del hombre de la calle y definitivamente lejos del "cartel". Augusto Sacoto Arias descubre un día a Lope de Vega y se



EDUARDO KIGMAN: Los Guandos.



EDUARDO KIGMAN. Fiesta. Mural del Ministerio de Economía, Quito.

queda prendido de su encanto profundo, y saca de su pura agua popular, destilada en los siglos, su "Velorio del albañil", cerca de la ternura doliente del pueblo y lejano, infinitamente lejano, del "cartel".

Un día, Sacoto y yo lanzamos una campaña para liquidar al "cartel": es la que nosotros llamamos "de retorno a los temas eternos". Argüíamos que el hombre no podía vivir incesantemente en el mitin político, que tenía que dejar un momento para el sueño y otro para el amor, y que, a más de la pesadumbre y la congoja de la humanidad oprimida por el capitalismo, tenía su propia pesadumbre y congoja, su angustia de hombre solo en el mundo, presa de la muerte y de la tristeza. Y, por ello, pedíamos que el poeta, como hombre, tuviese el derecho a cantar los avatares de su ser íntimo al mismo tiempo que los de su clase y los de su pueblo. En una palabra, pedíamos una poesía de horizontes completos, que abarcara todos los puntos cardinales de la vida del hombre. Esto era en 1938. Había muerto el "cartel". Gallegos Lara siguió firme en su sitio. Dejó de escribir poesía, es verdad, pero siguió calificando de "burgueses" a los poetas que dejaron el campo donde él era "el secretario de disciplina". Enrique Gil Gilbert se entregó totalmente a la novela. Los demás, siguieron con la poesía, pero no con "el cartel".

He aquí la lista de los poetas de esta ambiciosa generación, que en tan grave aventura se metieron: Ignacio Lasso y Joaquín Gallegos Lara, prematuramente fallecidos; José Alfredo Llerena (n. 1912), Pedro Jorge Vera (n. 1914), Enrique Gil Gilbert (n. 1912), Augusto Sacoto Arias (n.1910), Atanasio Viteri (n. 1912), Humberto Vacas Gómez (n. 1913), Nelsón Estupiñán Bass (n. 1914), Jorge Guerrero (n. 1912), Nela Martínez Espinoza (n. 1914) y el autor de este ensayo (n. 1915).

El movimiento cartelista no consiguió, sino en parte, lo que se proponía. Logró situar al poeta en medio de su pueblo, hacerlo convivir su lucha, tomar parte en la responsabilidad social, convencerse del valor de su palabra, de la utilidad de su función. El poeta supo que no estaba aislado en el mundo, que tras su palabra había la multitud. Fracasó en la otra parte de su empeño: en la de hablarle al pueblo y encontrar eco en su corazón. La seca modalidad del "cartel", su furia y su nítida "línea política marxista", hicieron que se quedara lejos del co-

razón de la masa, que no reacciona ante cosas lejanas, como "la URSS", por ejemplo. No encontró medios para expresar la angustia del pueblo, a pesar de que estaba buscando la llave de su alma.

7

El momento presente

Además de los grandes poetas citados en el párrafo 5, "La generación del 33", de los cuales se mantienen en especial actividad lírica Jorge Carrera Andrade, incansable y poderoso creador; Gonzalo Escudero, cuyos libros últimos, "Altanoche" y "Octavas reales de la desesperanza" han mostrado nuevas facetas de su extraordinaria personalidad y Manuel Agustín Aguirre, que a veces roba breves minutos a su actividad política y nos da sorpresas tan conmovedoras como "Pies desnudos", publicado cuando todos creían que estaba alejado definitivamente de la lírica; además de estos ilustres poetas dominan hoy el escenario nacional:

a) César Andrade y Cordero (n. 1905), poeta azuayo dotado de una facilidad asombrosa para explorar en todas las escuelas y para extraer de ellas materiales con qué edificar mundos de luces propias.

b) Augusto Sacoto Arias, cuya fuerza de titán helénico, que toma nuevo brío al chocar con la madre tierra todopoderosa, se expresa en poemas de aliento supremo (v. gr.: "Sismo"), y que a veces se ve abatido por la moda literaria (su rendimiento sin condiciones a la epidemia lorquiana en "La furiosa manzanera"), logrando después levantarse al goce de su pura fuerza, constituyendo una de las cifras capitales de nuestra lírica.

c) César Dávila Andrade (n. 1918), mediúmnico y amargo, que camina en un trasmundo de ansia por la vida, y que es una de las personalidades más completas de creador que haya tenido nuestra lírica desde sus tiempos primigenios.

d) Pedro Jorge Vera, quien viene de las tierras del cartel (al que corresponde su libro "Nuevo itinerario"), y que, profundizando en su corazón de hombre, con valerosos ojos, ha encontrado en su más íntima sangre un venero de poesía turbio y turbador, tan lleno de fuerza que puede decirse que nunca será olvidado (ver su último libro "Túnel iluminado").

Junto a ellos, debo citar los siguientes creadores líricos: Adalberto Ortiz (n. 1916), cuya obra, dividida en dos ríos cuya fuente es única, se dedica, ya sea a la poesía negra de su tierra esmeraldeña ("Son y Tambor"), ya a una aguda búsqueda de las verdades esenciales de la humanidad, en versos dolorosamente desolados ("Puerto de la angustia"); Abel Romeo Castillo (n. 1905), que por los suaves caminos del romance está entrando serena y bellamente en el alma misma de nuestro pueblo (su "Romance de mi destino", con música de pasillo, es la canción más amada de nuestro pueblo); Horacio Hidrovo Vásquez (n. 1904) que, con reminiscencias de la época cartelista, de la cual no logra aún escapar completamente, ha realizado poemas de una belleza tan completa como "Jinetes en la noche"; G. Humberto Mata (n. 1899) cultivador de un indigenismo lírico muy propio, con idioma personal, que tiene admirables aciertos líricos en medio de una difícil, torrencial, desbocada catarata de versos encendidos; Jorge Guerrero, que se vuelve ahora, dando espaldas definitivas a su pasado cartelista, a los viejos moldes clásicos; Nelsón Estupiñán Bass (n. 1914) que, muy cuerdamente, ha vuelto la página "social" para entrar en la maravilla de sus amorfinos negros integrantes de su libro "Timuarán y Cuabú", casi un "Martín Fierro" de los negros ecuatorianos; Humberto Vacas Gómez, cuya línea desesperanzada de su obra inicial, "Canto a lo oscuro" se continúa en su último "Canción de tu soledad y la mía" y José Alfredo Llerena, que irrumpió con una soltura y gracia amargas y admirables en "Agonía y paisaje del caballo", libro que partiendo del criollismo irónico de Jorge Reyes, lograba maravillosas acciones irreverentes, verdaderos atentados de un pillete de barrio en la calle mayor de la poesía, y que ahora, dejando entrar en la orientación de su obra lírica razonamientos ajenos a ella, está produciendo una fría poética de inspiración libresca, nebulosamente gongorista a veces (gongorista, pero del neogongorismo de los resucitadores de Góngora bajo la égida de Gerardo Diego), siempre desvaída y lejana de la vitalidad incomparable de sus libros juveniles.

Los mozos de la poesía ecuatoriana se han agrupado bajo el rubro de "Madrugada", que distinguió a una efímera revista literaria dirigida por Galo René Pérez y Galo Recalde, y que ahora está incorporado al catálogo editorial de la Casa de la

Cultura Ecuatoriana como pie de una serie de cuadernos de poesía dirigidos por Alejandro Carrión. El agrupamiento bajo un rubro único no significa que haya unidad alguna en los miembros de esta generación: apenas puede encontrarse un signo que los una: su común devoción por César Dávila Andrade. Personalidades disímiles, aun no formadas sólidamente, mal podrían ser fijadas aquí por un juicio definidor, que, acaso, sería contradicho a plazo inverosímilmente corto, cuando cada uno de ellos vaya aprisionando su verdadera personalidad.

Puedo, sin embargo, citar un orden de preferencias, que no se liga a la crítica, que se basa exclusivamente en el presentimiento, en el gusto, en el placer de leer. Creo que tienen especial fuerza Edgard Ramírez Estrada (n. 1922) oscuro, confuso, difícil, cuya bárbara poesía no permite encontrar precedentes; Jorge Adoum, muy devoto de Neruda actualmente, pero capaz de concebir mundos líricos de autenticidad irrevocable; Efraín Jara Idrovo, actualmente entregado, atado de pies y manos, a César Dávila Andrade, pero que tiene un brío y una limpidez de palabra que algún día, maduradas en climas propios, darán fruto abundante y precioso; Carlos Enrique Carrión (n. 1920), mi hermano, que, con extraña capacidad de medida y confusos regresos maravillosos a la locución clásica, canta como ninguno de sus compañeros al divino amor humano; y, finalmente, Arturo Cuesta Heredia, bíblico, venido de la fuente del Cantar de los Cantares, con realidades de leche y miel prometedoras de un admirable futuro.

Completando este cuadro, firmemente dedicados a crear, con obra apreciable para su juventud —todos menos de treinta años— debo citar a Critóbal Garcés Larrea, Luis Yépez Calisto, Jorge Crespo Toral, Jacinto Cordero Espinosa, Enrique Noboa Arízaga, Galo René Pérez, Tomás Pantaleón, Eduardo Ledesma, Rafael Díaz Icaza y Alejandro Velasco Mejía.

Sus nombres, hoy juveniles, recién amanecidos, algún día, que verán, sin duda alguna, mis ojos, amigos de la clara poesía, llenarán páginas de pura palabra inmortal y levantarán cada vez más, la sagrada rosa inmortal en mi tierra ecuatorial, crecida bajo el ojo del sol, sobre el centro del mundo.

EUGENE O'NEILL, A LA LUZ DEL EXPRESIONISMO

Por *Concha ZARDOYA*

INTRODUCCION

Eugene O'Neill inicia, dentro del teatro americano, una corriente de elevada calidad literaria. Sus obras, justamente por esta razón fundamental, han sido representadas y admiradas en el mundo entero.[1]

O'Neill —como Shakespeare, como Gil Vicente y Lope de Rueda— nació en el teatro y sólo para él ha vivido. Es uno de los pocos casos de vocación genial iniciada desde la cuna y cabalmente cumplida. Hijo del famoso actor James O'Neill, actuó como tal, durante algún tiempo, en la compañía de su padre. Su aprendizaje teatral, su conocimiento del teatro se originaba, pues, en temprana edad. Y aprendió, desde niño, a conocer las reacciones del público, a no ignorar las posibilidades teatrales de cada situación dramática, ni el gesto con que un actor o actriz podían expresar la intensidad de una emoción o sugerirla tan sólo. . . Y llegó a dominar el "oficio" dramático, oficio que debe aprenderse como todos los demás. Pero otras varias ocupaciones de su juventud vinieron a enriquecerle interiormente y a ponerle en contacto con la vida multiforme, con seres de carne y hueso, con todos los problemas humanos y con nuevos paisajes. Una rica experiencia vital, un mundo vivido, sufrido y gozado, el trágico sentimiento de la existencia y la permanente exaltación del espíritu vendrían a nutrir sus dramas. Su propia vida —íntima y externa— podía ofrecerle la infinita variedad de temas de su teatro. Sus personajes serían

---

[1] Precedido por Sinclair Lewis, ha merecido para su patria el Premio Nobel de Literatura. Su fama es y ha sido tan grande que le ha proporcionado fantásticos éxitos editoriales: *Extraño Interludio,* por ejemplo, ha alcanzado la cifra de 125,000 ejemplares.

la realización de sí mismo, múltiples facetas de su propia imagen, angustiada siempre por los mismos problemas eternos: la vida y la muerte, la creación y la personalidad, el amor y el instinto, el "yo" y la búsqueda de Dios. O'Neill todo lo fué y todo lo vivió, intensamente. (Fué a Honduras en busca de oro. Como un vulgar y corriente "seaman", viajó por las costas de Sur América, Africa del Sur e Inglaterra. Conoció el monótono trabajo de una oficina, se dedicó al periodismo, fué peón, vagabundeó por las tabernas de los puertos y hasta se vió recluído, por una enfermedad pulmonar, en un sanatorio —la granja de Gaylord—. Afortunadamente, este reposo vital le permitió mirar dentro de su alma y bucear en su destino: descubrió al artista que llevaba dentro del trotamundos. Y en la granja de Gaylord nacieron sus primeros ensayos teatrales, los primeros esbozos de su creación dramática. Todos los tipos interesantes y característicos, las escenas y ambientes extraños que habían vivamente impresionado su sensibilidad curiosa y ávida, empezaron a aparecer —recreados— en sus obras. Asistió, en Harvard, al famoso curso del Profesor G. P. Baker acerca del drama, y, al año siguiente, se asoció con los "Provincetown Players", pequeño grupo teatral tan interesado en la experimentación escénica como el mismo O'Neill).

Sus primeros tanteos fueron piezas en un solo acto, en las que abundantes chispazos de inspiración luchaban con la impericia técnica. El descontento de O'Neill las destruyó, más tarde, en su mayor parte. *Sed* y *Niebla* merecieron salvarse.

En 1920, dos producciones más largas le valieron el reconocimiento general: era ya el dramaturgo más importante de América. Su obra iba a caracterizarse principalmente por una cualidad: la experimental. Su constante inquietud creadora le ha llevado del crudo melodrama a la tragedia, del estricto realismo a la más pura fantasía, de la rudeza a la más delicada poesía. Diríase que O'Neill ha estado buscando siempre la forma de expresión más perfecta para sus ideas. La constante variedad de sus piezas nos hace suponer que no ha alcanzado su meta todavía. Su severa autocrítica le obliga a emprender nuevos rumbos, a elegir nuevos módulos expresivos.

Numerosas razones frustran todo intento para clasificar a O'Neill como autor dramático. La ya mencionada variedad de su obra impide, en su complejidad, un emplazamiento exacto dentro de ningún grupo o tendencia. Además, O'Neill es un

dramaturgo vivo —nació en 1888—, con muchos años de producción delante de sí, años de los cuales podemos esperar nuevas desviaciones y nuevos hallazgos afortunados. Por último, O'Neill ha estado desafiando siempre, por innata independencia, todo movimiento dramático definido, pues es demasiado personal, demasiado igual así mismo. A veces, recuerda a Shakespeare; pero, en otras ocasiones, a Wedekind y a Strindberg. Sin embargo, O'Neill posee un mérito personal, exclusivo: ha sido el autor que ha reteatralizado el drama moderno —es decir, ha insuflado a éste la vieja emoción de la tragedia clásica; y, por si esto fuera poco, ha intentado, con audaces recursos imaginativos, vencer los límites y obstáculos del escenario, utilizando las máscaras, el aparte y el monólogo. Con estos dos últimos procedimientos, introduce en el teatro una especie de técnica novelística, la introspección moderna.

El "expresionismo" —término vagamente aplicado en Europa a una tendencia de arte excéntrico— es una determinación que muchos críticos han empleado para describir las piezas de O'Neill, especialmente al referirse a *The Emperor Jones* y *The Hairy Ape.* Esto ha ocurrido así porque dichos críticos han eludido el análisis del término y se han basado más en las semejanzas externas que habían entre las piezas de O'Neill y las de ciertos escritores alemanes, tales como Kaiser, Hasenclever y Toller, que en la categoría de espíritu. Como reacción contra estas aseveraciones, superficiales por naturaleza, se llegó a negar toda relación entre el dramaturgo americano y los extranjeros. Esta tendencia era estimulada por la personal afirmación de independencia sustentada por O'Neill. Isaac Goldberg dice que la obra de éste se asemeja al expresionismo tan sólo en su "separación de la forma convencional",[2] representando la actitud de muchos críticos americanos, incluso la de Barret H. Clark, biógrafo de O'Neill.

Goldberg, sin embargo —además de haber sido capaz de descubrir en O'Neill sólo semejanzas externas con el expresionismo—, apunta más lejos: "... el término "expresionismo", aplicado a los modernos dramaturgos alemanes, carece de significación, salvo que sea modificado por un conocimiento del dramaturgo al cual se aplica".[3] El movimiento era esencialmente individualista; sus seguidores están ligados únicamente por un

---

[2] Isaac Goldberg: *The Drama of Transition,* p. 457.
[3] *Ibid.* p. 471.

común deseo de libertad en la expresión y por el menos común afán de lograr esa libertad. Las semejanzas técnicas no son tan numerosas como podría esperarse. El gran factor unificador es el espíritu extático que estimula a las obras.

El propósito de este ensayo es probar que repetidos rasgos de O'Neill pueden ser relacionados con el expresionismo, aunque muchos de ellos se encuentran dentro de obras que la crítica ha considerado realistas o naturalistas en su totalidad. Y tal intento no pretenderá haber conseguido una clasificación; tan sólo destacará uno de los elementos específicos de muchos de los dramas de Eugene O'Neill. El estudio de cada uno de los aspectos o'neillianos exigiría cuidadosas exploraciones particulares y nuevos ensayos parciales. Y todos ellos vendrían a completar el estudio de la personalidad de O'Neill y sus obras, realizado por León Mirlas en su libro *El Teatro de O'Neill.*[4]

Para mi trabajo, tomaré como norma el expresionismo germánico —porque sólo en Alemania ha llegado a constituir un movimiento artístico, del cual Strindberg es uno de sus más genuinos representantes— y, a la luz de él, bucearé en la obra de O'Neill.

TEORIA Y DESARROLLO DEL EXPRESIONISMO DRAMATICO

1.—Origen germánico

El "expresionismo" surgió en Alemania hacia 1912 y 1914. Strindberg y Wedeking fueron aceptados como expresionistas inconscientes. Pero ¿qué era el expresionismo? Al principio, se dijo que era la "dramatización de procesos mentales". Que el expresionismo se oponía al realismo era algo claramente obvio. Más aún: fué confundido con el naturalismo y el impresionismo (a los cuales ataca, en realidad) y, más particularmente en las artes plásticas, se le relacionó con el cubismo, el futurismo italiano, el vorticismo, etc.

Coincidentemente o no, el expresionismo se fundamentaba en la situación de Europa en los años inmediatos a la primera Guerra Mundial. Y se podrá añadir que los horrores de la contienda nutrieron su crecimiento, mientras la Revolución

[4] León Mirlas: *El Teatro de O'Neill.* (Ed. Claridad. Buenos Aires, 1938).

le contemplaba en su máximo desarrollo. La obra de Toller y parte de la de Kaiser son claros ejemplos de la intensidad morbosa y de la desesperación que predominaban en aquel período. Numerosas corrientes de la literatura alemana —paralelamente a las artísticas— contribuyeron al nacimiento del expresionismo: el dadaísmo, entre ellas. Estos movimientos eran modas; pero los alemanes son, ingénitamente, experimentadores sistemáticos. Teoría y práctica estaban estrechamente unidas. Periódicas *Sturm* y *Aktion* imponían innovaciones radicales en la forma y en la teoría literaria; los poetas —como Heym y Werfel— rompieron con toda clase de restricciones; el misticismo asiático y medieval despertó el interés de los seguidores de los nuevos credos y de los que buscaban nuevas formas de arte.[5] Todo esto ocurría antes de la guerra. La catástrofe bélica, desde luego, causó una impresión profunda: la guerra era algo real; sus horrores eran atrozmente reales. Y, sólo por esto, la más joven literatura alemana empezó a ser irrealista. No era suficiente el realismo. ¿Por qué?

El realismo es, por supuesto, un retrato objetivo y concreto de los hechos y cosas de la vida, casi fotográfico en cuanto a la técnica. El impresionismo es un paso más allá del realismo: el punto de vista se convierte en subjetivo. El autor o el artista procura recoger la impresión que el hecho o el objeto causa en su mente individual. He aquí que la vida es captada a través de la fantasía y de la percepción. Notemos que, sin embargo, domina siempre un cierto objetivismo. Y tal objetivismo viene a significar que la realidad del objeto no es transubstanciada, pues se acepta plenamente como tal realidad. Así, la creación impresionista es el registro de la impresión realista en la mente individual. Pero "el expresionismo supone aparte la realidad objetiva a fin de describir la verdad como discernida por el ojo del espíritu" (Zeydel). El espíritu ha llegado a ser el agente interpretativo. Hay percepción e impresión, pero existe también una interpretación y adecuación de la percepción realizadas por el espíritu. ¿Qué ha ocurrido, pues? El impresionismo presenta al mundo en función de la personalidad, mientras que el expresionismo presenta a la personalidad en función del mundo. El impresionismo es receptivo: el mundo y sus contenidos son vaciados sobre el individuo. El resultado es lo individual con los efectos de esta recepción recordada. El arte impresionista, en

---

5 E. H. Zeydel: *Expressionism in Germany.*

síntesis, es teóricamente pasivo. Pero el arte expresionista es activo. El expresionismo es una personalidad dinámica; el mundo ha dejado su impresión —ha tomado parte en el origen de la personalidad—, pero no domina al individuo; los hechos, al tener alguna significación, deben someterse a este proceso de reajuste y reorganización. La significación del expresionismo es totalmente espiritual.

Hermann Bahr define el expresionismo como el arte que ve con los ojos del espíritu. Tal definición no puede dar el sentido dinámico del expresionismo, como evolución de la silueta humana y de la química de los sentimientos.

Tomás Mann, por su parte, dice, concisamente, que el expresionismo es un movimiento que, en violento contraste con la pasividad del impresionismo, desprecia por completo la imitación de la realidad y la reemplaza por otra, absolutamente distinta, obra exclusiva del espíritu creador.

Todo esto quiere significar que el expresionismo ve las cosas a través de una lente particularísima. Por consiguiente, distorsiona. Es decir, deforma. Deshace las formas puras y elementales de la materia. Se aleja intencionalmente de la realidad en busca de una realidad propia, una realidad cuidadosamente elegida y tamizada. De ahí que, muchas veces, a causa de su carácter abstracto, las construcciones del expresionismo aparezcan envueltas en cierta frialdad y como divorciadas, o, por lo menos, alejadas de la vida. Y de ahí, también, algunos de sus fracasos. Por eso es que las grandes obras expresionistas sólo pueden darse en el teatro como fenómenos aislados y sólo como creaciones de dramaturgos de personalidad vigorosa o auténticamente genial.

La terminología empleada es, desde luego, muy vaga generalmente. Se habla de "vida interior", "los ojos del espíritu", "la velocidad del pensamiento", etc. Tales cosas están muy bien cuando sólo se refieren a realidades concretas. Pero, al investigar las relaciones que existen entre la teoría expresionista y la teoría dramática, y al intentar aplicarla a ésta, es necesario definir más y formular menos "expresionísticamente" la doctrina.

Dahlström [6] establece una clara enumeración de los atributos esenciales del expresionismo dramático. Creo de gran

[6] C. E. W. L. DAHLSTROM: *Strindberg's Dramatic Expressionism.* University of Michigan Publications, Language and Literature, Vol. VII (1930).

utilidad resumirlos aquí, para una mejor comprensión del problema. 1.—Irradiación del yo, objetivación de la experiencia interior, lucha de contrarios, tendencia autobiográfica, tipificación, monólogo, el aparte. 2.—Lo inconsciente, intuición, deformación, carácter soñador, pantomima, estilo telegráfico. 3.—Ceguera (alma), estado de primitivismo, sentimiento, éxtasis. 4.—Música, objetivación de la experiencia exterior, lirismo, contrapunto óptico. 5.—Religión, la búsqueda de Dios, la realización de Dios, la lucha contra los "Poderes", lo sobrenatural. 6.—El Valor (consideración) del Hombre, trama político-social, socialismo esotérico, hermandad espiritual, recreación de los valores humanos.

Diremos, en síntesis, que el movimiento expresionista ha sido discontinuo, excéntrico e ilimitado en cuanto a principios. No ha habido una escuela definida para los expresionistas, aunque hayan existido pequeños grupos (particularmente en las artes plásticas) cuyos principios son definidamente expresionistas. El expresionismo es, pues, un nombre que se ha aplicado a cierto tipo general de arte vanguardista; pero los aspectos de este nuevo arte son diversos. Pocas características son comunes a todas las piezas llamadas "expresionistas". La tipificación del carácter, la irrealidad y la evidencia de un "ego" nietzscheano son, acaso, los rasgos más comunes. Kaiser y Toller han producido el drama que corporiza más cabalmente todas las características atribuídas al expresionismo. El tono de *Gas,* trilogía, de Kaiser, es una lucha sin esperanza, la lucha por una humanidad libre de las cadenas con que la civilización ha confinado al hombre —que termina desesperadamente en una aceptación también desesperada. La intensidad dramática se acrece, pieza por pieza. En cuanto a Toller —asociado a la Revolución Comunista, por la cual sufrió larga prisión—, presenta unos caracteres tipificados. Así, su obra *El Hombre y las Masas* es un ejemplario del hombre y, como muchas obras expresionistas, parece ser autobiográfica, al menos con respecto al sentimiento.

2.—*Expresionismo americano*

La primera manifestación valiosa de la tendencia expresionista en Norteamérica es *El Espantapájaros,* bella y original comedia de Pierce Mac Kaye, estrenada en 1909. (Advirtamos que esta fecha es anterior a los años de gracia del expresionismo

germánico). Inspirada en un cuento de Hawthorne, sobrepasa los estrechos límites de la fábula primitiva. *El Espantapájaros* es el drama de un alma que pugna por su realización. Un espantapájaros adquiere caracteres humanos gracias a la intervención del diablo y de una hechicera, y se ve lanzado a la vida y envuelto en una intriga amorosa. Mientras galantea a la dama siguiendo los consejos de su mentor diabólico, no surge ninguna dificultad. Pero la tragedia comienza cuando el espantapájaros se siente enamorado de verdad. "Es un alma en estado larval, un balbuceo de alma que comienza a sufrir la eterna distancia humana que aleja los medios de los fines" (Mirlas). Y el mísero fantoche se contempla en un espejo mágico: comprende que el amor no le pertenecerá nunca y, desesperado, se suicida. Mas, en el instante de su agonía, se da cuenta que, gracias al impulso de su pasión, muere como un hombre verdadero, humanizado por su ansia de amor.

En 1913, justamente cuando los expresionistas alemanes estaban empezando a articular su auto-conciencia, y antes también —como en el caso anterior— de que los críticos americanos empezaran a aplicar localmente el término "expresionismo", Arthur Davison Ficke publicó un poema dramático en cinco actos, *Mr. Faust,* siguiendo la tradición de Marlowe y Goethe. En verso blanco, Ficke narra la vida de un Fausto contemporáneo. Satanás, que es un individuo corriente, un cualquiera, tienta al héroe, no por medio de una mujer, ni por dinero, ni por ambición de poder, sino por la paz espiritual. La importancia que asume ésta en dicha obra, es muy interesante para nosotros: es ejemplo de la supervaloración que los expresionistas otorgan al dominio del espíritu, superior siempre a la realidad. Fausto rechaza el nirvana de los orientales, la invulnerabilidad del cristianismo e intenta persuadirnos de que Satán está aliado con Dios. La obra carece de la violencia de tono que ordinariamente se asocia al expresionismo, y la tipificación del carácter no llega a la caricatura, ni el elemento sobrenatural es una separación de la realidad. Más todavía: hay una búsqueda de Dios y una realización de la naturaleza de Dios. Los caracteres son lo suficientemente típicos para que el individuo norteamericano que representan se reconozca en ellos. Y aparece también el yo nietzscheano: el individuo que se esfuerza por lo inalcanzable, por lo ideal y lo inhumano. En general, domina una tendencia hacia la abstracción. Esta obra contiene

las características más comunes del expresionismo y, prácticamente, antecede —como *El Espantapájaros*— al movimiento. Tal evidencia nos lleva a otra mucho más ambiciosa pero, acaso, no menos cierta: los elementos expresionistas pueden hallarse en obras de todos los tiempos. ¿No los hay en Goethe, en Ibsen y hasta en Shakespeare y Cervántes?

En 1923, se representó en Nueva York *Roger Bloomer,* de John Howard Lawson, considerada como la primera pieza dramática auténticamente expresionista. Pero esta obra era una trasplantación del expresionismo germánico; sin embargo, añadía un nuevo elemento —el vaudevilesco— que servía de vehículo a la sátira, más directa y más elástica a la vez que la seria sátira espiritual de los alemanes.

Y por el camino expresionista avanzó Elmer Rice, con su *Máquina de Calcular,* cuya acción se desarrolla en un plano que está tan lejos de la farsa como del verismo. No fotografía la realidad, pero tampoco puede decirse que la estilice, en el sentido exacto de la palabra. En cambio, estiliza el mecanicismo de la época moderna. Pero no es una visión puramente externa, sino que surge desde el fondo de las almas de sus personajes, protagonistas de la standarización capitalista, de la explotación en serie. (También Ilya Ehremburg, en *Citroen 10 HP.,* recoge una visión semejante, adoptando un ritmo épico).

A partir de 1924, *Beggar on Horseback,* de Kaufman y Connelly, ha sido la pieza más popular del "expresionismo" dramático americano, a pesar de ser menos expresionista que las obras de Lawson y Rice. La parte central está ocupada por el desarrollo de un sueño en el cual la realidad está inteligentemente caricaturizada. Pero la primera y la última son realistas. El sueño es sólo un interludio en el cual Neil, el héroe, dirige una mirada a las posibilidades del futuro.

John Dos Passos hizo un confuso experimento en *The Garbage Man (The Moon is a Gong).* Aparte de las piezas expresionistas de O'Neill, algunas otras también, utilizando cierta técnica radical, bordean el expresionismo.

El drama americano es todavía muy joven y reciente su desarrollo. No obstante, el expresionismo es uno de los elementos que más ha contribuído a su desenvolvimiento y vitalidad.

El expresionismo de O'Neill

YA hemos insinuado que el expresionismo es algo vagoroso y sin límites, algo más del espíritu que de la forma. Pero las cosas espirituales no admiten un análisis exacto.

En realidad, el expresionismo no ha causado una honda impresión en la literatura joven de este país. Las obras consideradas literalmente "expresionistas" han sido, casi en su totalidad, trasplantaciones de la moda alemana adaptadas al gusto del público americano. Y la adaptación sólo involucraba una simplificación.

O'Neill ha sido famoso por su independencia, por su robinsonismo dramático. Sin embargo, parece haber sufrido ciertas influencias, ya sea consciente o inconscientemente, que él siempre ha negado. Pero es difícil imaginar que su penetración —en el tema de la inhibición sexual, la represión y la frustración, por ejemplo— no se haya basado previamente en cierto conocimiento práctico de la obra de Freud, Jung, Adler y de otros psicoanalistas modernos. También son evidentes algunos elementos expresionistas semejantes a los de otros dramaturgos contemporáneos cuyas obras han sido clasificadas dentro del expresionismo.

La fórmula que Dahlström ha logrado para concretar la significación del expresionismo, es algo casi precioso. Lo etéreo adquiere forma, cuerpo y contenido. Y esta concreción es valiosa como punto de apoyo para nuestro estudio. Así, podemos examinar la obra de O'Neill a la luz del expresionismo y no envueltos en la vaga niebla de la absoluta imprecisión. Tenemos, pues, ante la vista, una especie de teoría sintética, una fórmula-clave que no representa estrictamente al movimiento —iconoclasta y rebelde en principio—, pero que ha conseguido caracterizarlo en lo fundamental. Y esa fórmula maravillosa nos lleva a considerar el expresionismo como un romántico esfuerzo para lograr la expresión total y completa del espíritu, utilizando recursos nuevos y antiguos. En cuanto al espíritu, es un intento viejo. Sin embargo, su forma se desgarra y se disloca, en un ansia de renovación, llegando a constituir, sólo por esto, todo un movimiento literario.

Muchas obras de O'Neill presentan este desentronque de la forma tradicional. Por otra parte, se independizan del drama nativo americano, para ganar universalidad.

Aunque O'Neill ha negado toda influencia, no hay que olvidar que, repetidas veces, ha proclamado su admiración por Strindberg: "...es el más moderno de los modernos, el más grande intérprete en el teatro de los conflictos espirituales característicos que constituyen el drama, la sangre vital de nuestras vidas de hoy...".

Desde luego, existe cierto paralelismo de sentimiento y de técnica en las obras de ambos autores. La escena de la Quinta Avenida de *El Mono Velludo* y la escena de la boda de *Todos los hijos de Dios tienen alas* recuerdan la estructura de *Un juego soñado* de Strindberg. Y como éstas, existen muchas otras semejanzas entre los dos escritores. Podríamos, a este respecto, establecer numerosas y largas confrontaciones.

Aun hay otro punto de contacto entre ambos:[7] la *variedad* de sus obras respectivas. La intensidad emocional es otra característica común, aunque Strindberg posee un temperamento casi anormal para la emoción. Por esto, sus reacciones son más violentas que las de O'Neill. En *El más fuerte,* se esfuerza por lograr una revelación realista de la emoción, pero su técnica es irrealista. Lo mismo ocurre a O'Neill en *El Emperador Jones* y en *El Mono Velludo.*

Y, a la luz de la fórmula expresionista de Dahlström, iremos destacando ahora los diversos elementos de auténtico expresionismo que se encuentran en las obras de O'Neill.

Poco puede decirse del primer grupo de ellas, piezas en un acto publicadas en el volumen *Sed.* Dos de estas obritas —*Sed* y *Niebla*— son excepcionales. Las restantes son melodramáticas y casi vulgares. Pero en estas dos piezas mencionadas, O'Neill siente una potencialidad, una fuerza subyacente, una tremenda violencia que él intenta expresar. Y tal violencia se añade a una cierta circunstancia de primitivismo, en la que sólo son tenidos en cuenta los factores humanos más primitivos: la vida, la muerte, el amor. Además, en ambas obras hay una tipificación de los caracteres. Y en *Niebla* aparece la intuición y lo sobrenatural.

La Luna de los Caribes y *Donde está la señal de la Cruz* contienen también elementos expresionistas. En la primera, el melancólico canto negro presta un elemento de atmósfera en torno a la cual se trama la pieza. (Una y otra vez, O'Neill utiliza su conocimiento de los efectos acústicos en el escenario: el tam-

---

7 HAYWARD: *Strindberg's Influence on O'Neill.*

tam de *El Emperador Jones*). Y con este acompañamiento la tripulación celebra su festín y el Arriero filosofa. Sólo la caída del telón dará fin a esta fantasmagórica música. Y es este canto la circunstancia principal de la obra que, siendo realista, intenta expresar la fuerza que existe detrás de las acciones de los caracteres. *Donde está la señal de la Cruz,* con la utilización de los espectros del barco perdido Mary Allen, puede clasificarse como parcialmente expresionista, según la fórmula que nos sirve de luz: "carácter soñador" —la aparición de Silas Horne, Cates, etc.—, "objetivación de experiencias interiores" y "lo sobrenatural".

En *Rumbo a Cardiff*, la visión de Yank —una dama vestida de blanco, símbolo de la muerte— representa la objetivación de una experiencia interna y subjetivamente sobrenatural. Por lo demás, es una pieza realista impregnada de suave poesía que narra la desesperada agonía de un marinero cuyo mayor dolor es morir como muere, enterrado en el fondo de una proa, durante una noche de niebla, y sin haber podido realizar ninguno de sus sueños.

Antes del desayuno —otra pieza en un acto— también puede considerarse como una obra parcialmente expresionista. Hay una lucha de contrarios, y la construcción —con la excepción de los efectos sonoros— es totalmente un monólogo. Pero éste es, en realidad, un diálogo de la señora Rowland con sus sombras, las sombras de sus penurias y vicisitudes, y, por momentos, con la sombra de su marido. Ella es una mujer vulgar, personificación del materialismo práctico. Pero el esposo, Alfredo —del cual sabemos únicamente a través de las mordaces referencias que nos da su mujer—, es un poeta, un sensitivo, un fracasado, un inadaptado de la vida. El matrimonio no ha sido más que una lucha entre dos tipos humanos tan diferentes. El carácter de Alfredo —auténtico protagonista de esta tragedia, a pesar de que no le vemos en escena—, a través del monólogo de su mujer, es admirable por la sutileza de dibujo.

El Emperador Jones es la primera obra de O'Neill que fué aceptada como expresionista por la mayoría de los críticos americanos. Primariamente, la pieza es una lucha entre contrarios, —uno de los principales elementos enumerados por Dahlström— y ocurre en la conciencia de Brutus Jones, que se ha nombrado a sí mismo "emperador" de los negros en una pequeña isla de las Indias Occidentales, explotando su salvaje igno-

rancia. Al principio, el astuto y práctico Jones tiene un perfecto control de las cosas; después, comienza su degradación, a causa de las alucinaciones que sufre su mente perturbada. Esta degradación de su carácter es una lucha constante entre el ser práctico y el ser cobarde. Gran parte de la obra es un monólogo, forma que ayuda a la representación de las alucinaciones y a pintar el tormento de la mente de Jones, sobrecogido por un terror cósmico. La "intuición" es también utilizada. La cuadrilla de presidiarios encadenados y otras apariciones pertenecen a la naturaleza de los sueños, elemento utilizado con frecuencia en el drama impresionista. Las escenas en que aparecen y en la que Jones toma parte, participan de la naturaleza de la pantomima, una pantomima de la historia pasada de Jones y su pueblo. También hay en la obra otro de los elementos aludidos por Dahlström: la música: el redoble del tam-tam. O'Neill mismo ha explicado que había escuchado el tam-tam de ciertas tribus africanas, en sus danzas rituales, cuyos sones crecían para estimular el frenesí de los danzantes. Se puede conjeturar, además, que O'Neill ha procurado no sólo sugerir el constante y creciente temor del corazón de Jones, sino también la creciente excitación del público al presentir la catástrofe: el redoble cesa súbitamente con la muerte de Jones, proporcionando una original manera de catarsis. He aquí una "objetivación de la experiencia externa". El mismo O'Neill ha confesado que el origen de la historia se relaciona con el Presidente Sam de Haití y la leyenda de que sería muerto sólo con bala de plata. A esto añadió la idea de la degradación de su carácter por un gradual avance hacia la muerte. Brutus Jones, en realidad, es una víctima de sí mismo, puesto que es vencido por el microcosmos de dudas y espectros que va creando su imaginación afiebrada. Es la imagen del hombre devorado por una obsesión, y que se va creando un mundo interior que concluye por apoderarse de él. No son sus perseguidores los que le llevan a la muerte, sino las tinieblas, el silencio, en el cual el tam-tam cava ecos angustiosos, la fatiga y el miedo de morir que le va pisando los talones, y ese terror cósmico, esa soledad frente al universo que le martiriza y que concluye por estrangularlo. El trono de Jones, por otra parte, es un trono de farsa y de circo, simbolizando la tragedia del negro, condenado a ser espectáculo del mundo. Todo un pasado racial, todos los mitos religiosos y demoníacos y el pánico elemental de su raza se dan cita en la tragedia de Jones.

O'Neill colma el sarcasmo, diciendo, por boca de su héroe, de manera incidental, que los blancos han sido quienes le han enseñado el arte de la trampa y las sutilezas de la estafa; la raza negra, una vez más, ha sido humillada y engañada por la astucia de los blancos. Jones, pues, es el símbolo de su ancestro que, en el único momento en que consigue el poder, resulta ser una grandeza de lentejuelas, un poderío circense.

El Mono Velludo (The Hairy Ape), su inmediata obra, fué un descendiente directo del Emperador Jones. O'Neill vuelve a tratar aquí de la regresión de un hombre. Esta vez, sin embargo, no hay una "lucha de contrarios". En Jones existía la obvia lucha entre la civilización y la barbarie. Yank Smith, en esta nueva obra, no posee la mentalidad que Jones tenía. Al principio, se siente feliz y hasta gloriosamente desafiador en su papel de diente de rueda en el mundo de la máquina. Pero las circunstancias estimulan su fuerza racional hacia la auto-realización. La degradación, en esta pieza, no es una lucha; es, simplemente, la pintura de una serie de reacciones naturales ante la circunstancia, psicológicamente verdadera. Decir que Yank es un espíritu desafiador que combate las desigualdades del capitalismo, es algo presuntuoso seguramente; la sociedad capitalista es una muralla de ladrillos contra la cual la pobre criatura estrella su cabeza, con el único fin de hallar su propia destrucción. Hay, pues, una tipificación del carácter: los obreros, junto al horno, aunque son de diversas nacionalidades, poseen la misma apariencia bestial, y Yank es el más bestial de todos, es un salvaje, un esclavo. Opuestamente, el capitalismo está personificado en Mildred Douglas, su dama de compañía y las Damas y los Caballeros de la Quinta Avenida. En bien de la eficacia, la realidad es deformada. La escena de la Quinta Avenida es un cuadro visto a través de la mente de Yank y no tiene la pretensión de ser la realidad. El monólogo es usado nuevamente para retratar mejor lo que está pasando en la mente del protagonista. La escena de la Quinta Avenida, como ya hemos dicho, participa de la naturaleza de los sueños, vista a través de los ojos de la mente de Yank, y esto es también una pantomima; los movimientos y gestos mecánicos de las Damas y Caballeros dan el aspecto de títeres y los caracteres se manifiestan, efectivamente, como si tales fuesen. Cada escena subraya un estado primitivo e incivilizado. Y no hay en la obra, finalmente, una realización de Dios, sino un reconocimiento

de la inutilidad, una incomprensión de su condición sin esperanza.

El Mono Velludo, que algunos críticos han llamado no sin razón "la tragedia del proletariado" —pero que también podría llamarse "la tragedia de la personalidad"—, pertenece a un tipo de teatro en el cual se han realizado grandes creaciones del drama contemporáneo: el que suele llamarse "de la incomunicabilidad de los espíritus" o, podríamos decir, "de la incomprensión de los espíritus por falta de zonas de tangencia". Uno de los dramas más representativos de esta tendencia —en la cual debemos emplazar también *El Otro* de nuestro Unamuno— es, precisamente, *El Mono Velludo,* la obra más intensa y socialmente más trascendente del expresionismo. Diremos, en síntesis, que es la dramatización de la lucha del hombre con el medio y con su destino, alcanzando épicos acentos de rebeldía, pues se trata nada menos que de la insurrección de las almas contra el mundo (tema de epopeya digno de figurar en los cantos homéricos). Yank representa a todos los hombres que no logran centrarse ni adaptarse al medio; y como piensa, comprende que fluctúa entre dos mundos, sin pertenecer a ninguno; desea ser uno más entre los hombres, pero se ve rechazado; quisiera regresar al mundo del gorila, identificarse con él, pero ya ha empezado a pensar y el vertiginoso torbellino del pensamiento lo arrastra; y, como no puede avanzar ni retroceder, se suicida, entregándose, en el Zoo, a los brazos del gorila. Yank se ha quedado a la mitad de su camino, oscilando entre su porvenir de hombre y su pasado animal...

En *La Fuente* hallamos sorprendentes elementos expresionistas. Es la peripecia vivida por el aventurero y romántico hidalgo español Juan Ponce de León; pero, esencialmente, es un tránsito espiritual, un viaje del héroe en busca de su alma. Las visiones que sufre, mientras yace herido en la selva, poseen definidamente la misma naturaleza de un sueño. La música es empleada como fondo de la pieza. La escena de las visiones es, probablemente, una "objetivación de la experiencia interior". En ella son analizadas las impresiones más notables del protagonista y que ya han sido presentadas a lo largo de la obra. El lirismo de la fuente es una parte importante dentro de la atmósfera total. La fuente no sólo proporciona el "coro", sino que también suministra una idea para la estructura de la obra. Por último, hallamos la búsqueda y realización de Dios, no del Dios

de la España colonial y de los monjes militares, sino de un tolerante Dios panteísta. El resignado panteísmo de Ponce de León representa el obligado final de las experiencias vitales del hombre.

Ligados también es una pieza parcialmente expresionista. O'Neill ha sido criticado aquí por la rigidez y falta de naturalidad de sus caracteres. No puede afirmarse que esto sea un defecto o un propósito deliberado. Los personajes son esclavos de una pasión que les domina por completo. Tal intenso sentimiento es una fuerza primitiva que absorbe y destruye la individualidad. Luchan con ella, pero no la aprovechan. La obra, desde luego, huele a Strindberg, al Strindberg de *Casados.* El goce de sufrir por el amor queda fijado, con nítidos rasgos, en *Ligados,* verdadera tragicomedia del instinto erótico, "con todos los matices grotescos de un espectáculo en que las marionetas tienen que ser superiores a su destino por imposición de su especie" (Mirlas). Miguel y Leonor compendian en sí el drama de la pareja humana, el goce y la tortura que llevan en sí todos los amores, se buscan y se rechazan, se atraen y se repelen, se aman y se odian. Su afinidad es la base de su odio, odio sádico, erótico, que acucia el instinto, para resurgir victoriosamente en una llamarada envolvente, en un grito de pasión. Necesitan hacerse sufrir para amarse más, para reavivar su amor; necesitan atormentarse con sus dudas, sus celos, sus juramentos, sus insultos, para recordarse que ese amor vive, que vibra en ellos como un fuego eterno. Y, a veces, parecen poseídos, endemoniados. Al final de la obra, se llega a una dolorosa e irremediable evidencia: los dolores, las bajezas, las humillaciones vividas en común unen más que el amor; la pasión, la atracción erótica, surge más fresca y renovada después de cada choque, de cada lucha, pues necesita alimentarse —divinidad insaciable— del dolor del hombre y de la mujer, para su mayor vitalidad.

Todos los hijos de Dios tienen alas contiene elementos indudablemente expresionistas, a pesar de la línea de realismo poético que sigue la historia. Hay una lucha, no exactamente entre contrarios, sino entre dos aspectos diferentes de la vida. Jim es un negro de clase elevada; Ella, su esposa, es una mujer blanca de clase baja. Jim es una corporización del elevado idealismo que se halla con frecuencia en la gente de color, y Ella representa todo lo que es vulgar y materialista en los blan-

cos. Ella, percibiendo su manifiesta inferioridad y temiendo que la superioridad de Jim llegue a ser demasiado grande, lanza piedras en su sendero a cada oportunidad. No sólo Ella y Jim representan dos concepciones diferentes de la vida, sino que hay una estricta ordenación entre blancos y negros. El resultado es antinatural, pero es efectivo. En la primera escena y en las siguientes, los blancos viven a un lado de la calle y los negros en el otro. En la boda de Ella y Jim, la gente blanca se coloca en un extremo, mientras que los negros se ordenan en el contrario. De este modo subraya O'Neill el insuperable golfo que Jim intenta salvar tan valientemente. Pero hay una deformación de la realidad. En una pared de la casa de Jim Harris, está suspendida una máscara grotesta, obra de los negros del Congo, que representa una monstruosa imagen racial. Es una encarnación del sentido religioso, algo así como un fetiche de origen totémico, pero que, en escena, cobra un carácter simbólico. Las vivencias y las liturgias de mil años reviven en ella. Y la máscara también es Jim, un Jim despojado de sí mismo, un Jim asimilado al común denominador de su estirpe: es Jim el negro, insoportable ser que pretende ser hombre. Y hay pantomima en la obra: los niños blancos y negros jugando juntos, en el principio, inocentes e ignorando sus diferencias; la escena de la boda a la que dan color los hombres y mujeres de cada raza. Además, existe en la obra un elemento primitivo: la mencionada máscara del Congo, diferenciando al pueblo de Jim y al de Ella de un modo que va más allá de la Historia y que se presenta como un problema corriente. Aparece aún la "hermandad espiritual". En Jim y en su familia hallamos todas las mejores cualidades de una familia blanca o negra, porque ellos luchan contra un prejuicio: probar que son tan buenos como los blancos. La madre es una buena mujer y la hermana prospera rápidamente en el aspecto intelectual. El idealismo que existe en esta familia, la coloca en un elevado plano espiritual. Jim se da cuenta de esto y procura seguir su camino como si su piel fuese de otro color, pero no puede establecer su camaradería con el hombre blanco porque existe un complejo de inferioridad. Sin embargo, Jim Harris y Ella Downey también tienen alas. Su drama de amor, que supera las barreras de su materia, es una fervorosa invocación de O'Neill a la fraternidad humana.

Lázaro reía, en su designación de "a play for an Imaginative Theatre", sugiere que el expresionismo es en ella algo sin límites. Teóricamente, esta pieza de O'Neill es la que mejor se identifica con la clasificación de Dahlström. Por su lucha entre contrarios, entre la luminosa y profética visión de Lázaro y la suspicaz humanidad, entre el conocimiento y la ignorancia, entre la luz y la sombra. La tipificación de caracteres se manifiesta en los movimientos de masas y está subrayada por el pronunciado contraste entre el iluminado y el ignorante. Vuelve a ser usado el monólogo en las trascendentes aseveraciones de Lázaro. La distorsión o deformación aparece en las máscaras, las cuales representan la realidad únicamente de un modo esotérico y, muchas veces, tienen la apariencia de una caricatura de la realidad. La risa de Lázaro puede suponerse como una corporización de tres elementos expresionistas: "éxtasis", "música" y "lirismo". Aquí hallamos el sentimiento más extático presentado por el teatro de O'Neill. La risa, por otra parte, suministra un fondo musical al cual la pequeñez humana hace frente. La risa es lírica también; pero más líricos son los ecos que ella halla en el coro. Así, Lázaro responde a la pregunta de qué "está más allá": "¡La Vida! ¡La Eternidad! ¡Las estrellas y el polvo! ¡La eterna risa de Dios!" Y el eco del coro dice: "¡La risa! ¡La risa! ¡Somos estrellas! ¡Somos polvo! ¡Somos dioses! ¡Somos la risa!"

Y los esfuerzos de las masas para apreciar la visión y la ultramundana sabiduría de Lázaro, representan la búsqueda de Dios. La verdadera naturaleza de la divinidad y la explicación de sus caminos ha sido siempre un problema. Lázaro ha visto; Lázaro sabe; pero Lázaro no puede repartir su sabiduría a los demás. Hasta su propia esposa —Miriam— no puede comprender. Hay una búsqueda de Dios, sí, pero no su realización, salvo por parte de Lázaro. Detrás de la historia existe el elemento sobrenatural, el hecho de que Lázaro ha sido librado de la muerte. Y el fin de la obra adviene con la milagrosa risa de Lázaro. Existe, por último, lo que ha sido llamado "la re-creación de valores humanos". Por supuesto, desde el punto de vista ideológico, *Lázaro reía* es la intención más ambiciosa de O'Neill, su tragedia de más cabal grandeza. En síntesis, es una inmensa, una inacabable aspiración fáustica, una aspiración de infinitud, de ilusión, de eternidad. La risa de Lázaro es, al mismo tiempo, un desafío a la muerte y un anhelo de vida, una

evasión del tiempo y del espacio. Mas ¿qué significa, en realidad, esta risa? Es la alegría del resucitado que regresa con los ojos llenos de luz, con el gozo de haber huído de una cárcel de sombras, ha eludido la muerte, ha escapado milagrosamente a su destrucción, a su humano destino. Por eso exclama Lázaro en su mensaje: "La muerte no existe. Es necesario reír. Es posible reír. Porque la muerte no existe". Esta risa de Lázaro ¿no recuerda "la buena risa" de Zarathustra, la risa nietzscheana, "la alegría que quiere eternidad", la risa de los bailarines de pies ligeros que vuelan por encima de los cenagales? El mensaje de Lázaro es una afirmación y una liberación para los hombres. Al libertarlos de la muerte, los despoja también del terror cósmico, de su sensación de desamparo frente a la inmensidad del mundo, de su propia pequeñez y debilidad. Pero Lázaro no invita a que lo sigan, porque sabe que su serenidad ha sido milagrosamente ganada... Su despertar es algo más que una resurrección, es un renacimiento. Lázaro renace, rejuvenecido para siempre. El puede reír jubilosamente, porque ha alcanzado la purificación por el terror, la catarsis suprema, la serenidad absoluta. *Lázaro reía* es la más inmensa intención de amor de O'Neill, su más hondo mensaje fraterno a la humanidad, al mismo tiempo que una prueba de su inquebrantable fe en la vida.

La lucha de contrarios es lo más notable, además del empleo de máscaras, de *El Gran Dios Brown.* La historia no es nueva, pero O'Neill la enfoca con extraordinaria maestría. Es el problema de la personalidad, el tema por excelencia —el problema ontológico, en fin— que ha preocupado siempre a todos los grandes poetas y dramaturgos, desde Shakespeare a Pirandello, desde Goethe a Unamuno. ¿Quiénes somos? De Hamlet a Dion Anthony —el protagonista o'neilliano—, el problema no varía —desentrañar el misterio del Yo—, pero se complica. Pirandello desdobla la personalidad; Pellerin la multiplica; O'Neill la desintegra. Dion Anthony y Billy Brown, evidentemente, son el anverso y reverso de la misma personalidad, la doble faz del hombre frente a la vida, y logran, o poco menos, el milagro de hacer convivir el ser y el no ser en hipotética conjunción. Porque Brown, aunque existe como personaje teatral, no existe como hombre, pues es la negación de toda humanidad, es un muñeco que se esfuerza en vivir, pero al cual le falta calor de vida. Y su incapacidad de vivir deriva

de su incapacidad de crear: es el hombre gris, el hombre de la multitud. Un crítico ha dicho que O'Neill se manifiesta autobiográfico en esta obra. En verdad al dibujar el carácter de Dion, O'Neill ha puesto más simpatía personal que en ninguna otra pieza. Aunque la vida física de Dion no corresponde a la de O'Neill, seguramente existe un lazo espiritual entre el autor y su carácter. También emplea el monólogo: muchas frases de Dion no son escuchadas por los otros caracteres o, al menos, carecen de significación para ellos. El uso de las máscaras es un motivo de distorsión, aunque en el fondo, en vez de complicar la acción y las situaciones, las aclara y define más aún. Las máscaras de Dion —marcando los diferentes ciclos de su vida— fluctúan entre un parecido a Pan y una semejanza a Mefistófeles. La máscara resulta, pues, en esta obra, un auténtico primer actor. Es dinámica, proteiforme, corporeizando la eterna contradicción entre lo que es y lo que parece ser, entre el pensamiento y la acción, entre la esencia y la apariencia; pero también significa la defensa instintiva del hombre ante la vida, la fuga del yo ante la hostilidad del medio, nuestra tímida evasión del plano de la realidad necesaria, para salvar nuestra intimidad. "Los personajes se despojan aquí de la máscara al sentir la severa desnudez de sus sensaciones, y vuelven a cubrirse el rostro con temerosa prisa, ante el peligro de darse" (Mirlas). A través de la pieza y, particularmente, al final de ella, hay un sentimiento extático; sobre todo, en las declaraciones de Dion y de Sibila, representación real de Cibeles, símbolo de la fertilidad y de la resurrección. Y el lirismo es también evidente. Los rasgos de Dion son líricos: a veces, burlesco, a veces, profundo y espiritual. La "búsqueda de Dios" podría llamarse más corrientemente una búsqueda por la compensación y la razón. Dion no es enteramente un cínico; su búsqueda (y su esperanza) no termina. Investiga la Biblia, el Kempis y una infinidad de cosas y lugares. Es, sin embargo, demasiado vital, demasiado participante del mundo para lograr su realización. Esta sólo ocurre por parte de Cibeles (Sibila), sus palabras finales muestran una realización, una triste aceptación del esquema de las cosas. "La vida es un ciclo que se repite eternamente. Volverá la primavera, el otoño, la muerte, la paz, la concepción y el dolor". El drama es permanente en este mundo. Así, *El Gran Dios Brown* es la tragedia permanente de la personalidad humana. Y no olvidemos que, desde

los tiempos de *Hamlet,* no se había dicho en el teatro nada más dilacerante sobre este misterio y esta tortura.

En *Los millones de Marco* —comedia satírica—, el contraste entre Polo y su familia y el pueblo de Cathay, simbolizado por el Khan, representa cierto conflicto o lucha de contrarios. Marco es el ideal envilecido, el ideal del mediocre, el ideal puramente materialista, limitado a las cosas del confort y del bienestar del cuerpo, es el espíritu decadente de una civilización utilitaria, que vive sin mirarse vivir. A través de Marco —el comerciante enriquecido—, O'Neill lanza su apóstrofe enardecido y desdeñoso al culto americano del éxito, del hombre "que llega", del businessman. En su obra plantea la lucha entre el ideal y lo real; lo "real" alcanza su fin, y lo "ideal" no tiene fin. Fué el tema de Kaiser en su trilogía *Gas* y de Toller en *El hombre y las Masas.*

En *Extraño Interludio,* existe una objetivación de los procesos mentales de los caracteres. Y este rasgo afecta a la verosimilitud, en su esfuerzo por lograr una más completa comprensión de los caracteres ante el auditorio. Estos "pensamientos hablados" alcanzan con frecuencia una tonalidad lírica, extática por naturaleza, particularmente en el caso de Nina. *Extraño Interludio* es la tragedia de la especie como unidad organizada de instintos, como fuerza biológica y como realidad vital que se impone irremediablemente. Juego de almas desnudas, cuyo sentido trascendente y místico está iluminado por unas palabras finales: "Nuestras vidas son extraños interludios en el eléctrico despliegue de Dios Padre".

En *Dínamo* hay una lucha entre dos ideales no exactamente opuestos sino muy diferenciados. Rubén Light representa el fanatismo religioso, mientras que Fife simboliza el ateísmo con un ribete de ciencia. La lucha no termina con el triunfo de ninguno. Es una revelación de las falacias y ningún extremo es bastante fuerte para triunfar. El "pensamiento hablado" es usado también en esta obra para establecer otra dimensión de los caracteres. Por otra parte, el fanatismo de Rubén como profeta y de Mrs. Fife como discípulo participa de cierto primitivismo. La Dínamo, como corporización de la electricidad, la influencia del rayo y del relámpago, posee una sugestión de fuerza primitiva. Hay un sentimiento extático en la locura de Rubén y en su concepción de la Dínamo como "una gran madre oscura". Sus plegarias e himnos de devoción

a la Dínamo son líricos, acompañados por el sonoro efecto del zumbido de aquélla. Es la equivalencia del tam-tam de *El Emperador Jones* y del canto negro en *La Luna de los Caribes.* Otro rasgo de expresionismo es la búsqueda de una deidad. El mismo O'Neill ha dicho que el propósito de su obra era "... ahondar en las raíces de la enfermedad de hoy tal como yo la siento... la muerte de un Dios antiguo y el fracaso de la ciencia y del materialismo al no dar ninguna satisfacción nueva al instinto religioso primitivo..." *Dínamo* intenta, pues, crear una nueva religión y un nuevo culto: culto materialista y energético, de un panvitalismo por momentos confuso, por momentos de líricas y vastas resonancias. La Dínamo es la madre de toda energía, es símbolo y divinidad a un tiempo, Poder en reposo y Fuerza en marcha, a quien Rubén brinda a su amante Ada y por quien muere él mismo.

En la trilogía trágica *Enlutada se torna Electra,* los elementos expresionistas están condicionados por el fuerte realismo de la pieza, que es una de las más grandiosas concepciones de O'Neill y que, por su arquitectura, fuerza y sentido fatalista y necesario de los hechos psicológicos, ocupa un lugar impar en el teatro contemporáneo. La obra posee dos acciones: una, la externa de los personajes; la otra, la interior, subyacente, del sino, que va trazando implacablemente su rumbo de odio y de crimen a través de las almas.

Desde hace mucho, O'Neill se halla empeñado en una empresa grandiosa: un ciclo de siete comedias que describen la vida de una familia a través de una centuria. Las produzca o no, O'Neill queda ya en la literatura como un artista de inexhaustible originalidad y extraordinario talento dramático.

Y digamos, para terminar, que Eugene O'Neill es más grande que el expresionismo. Sólo a una verdadera coincidencia hay que atribuir todos estos elementos expresionistas que hemos ido desprendiendo de sus obras. Sin lugar a dudas, O'Neill es el más grande dramaturgo que han producido los Estados Unidos, el más serio y el más profundo. Clayton Hamilton le elogia por haber tenido el valor de producir dramas auténticos en un país que, hasta entonces, había colocado el drama en el último y más bajo grado de la valoración artística. Y, justamente por ser moderno, O'Neill ha absorbido en sí el drama antiguo y el moderno, conservando aquellas cosas que podía adaptar a su propósito. Su método, acaso por esto mismo, es diferente en ca-

da obra: sólo obedece a los dictados de su impulso creador, a la voz de su genio. O'Neill es siempre O'Neill, sin definición ni emplazamiento posible, a través de los más diversos géneros dramáticos y de las más extraordinarias aventuras del espíritu. Todo en él es grandioso: sus triunfos y sus fracasos. Triunfos y fracasos que se equilibran en la unidad de su inquietud creadora y de su profunda resonancia humana.

EL GATO NEGRO

Por *Ramón SENDER*

El viejo cura desde que había vuelto de la iglesia estaba oyendo en el atrio de la abadía los maullidos de un gato. A fuerza de oírlos el cura encontraba en ellos matices diferentes. El gato parecía hacer una pregunta y repetirla incansable. Como no le contestaban poco a poco se iba impacientando y se ponía a lanzar largos maullidos destemplados. Luego, arrepentido tal vez, volvía a bajar el tono y tomaba un acento suplicante, dulce y tímido.

Cuando un hombre se pone nervioso por pequeñeces como esa, suele reaccionar de un modo mecánico. Unos pasean, otros tamborilean con los dedos sobre la mesa. Mosén Baltasar sin darse cuenta se ponía a recitar latines. Esta vez repetía frases del Resurrexit: *Ad comendationem pulchritudinis, non ad indigentiam necessitatis...* Pero el gato seguía maullando y mosén Baltasar se ponía más nervioso. Oyendo barrer a su casera en el cuarto de al lado la llamó:

—¡Deogracias!

La casera, una mujer de una fealdad enfermiza asomó a la puerta y el cura preguntó:

—¿No te parece que es bastante barrer por hoy?

A fuerza de barrer los suelos —decía el cura— arrancaba el yeso de las coyunturas de las baldosas y la argamasa que ligaba los peldaños de piedra de la escalera. La abadía era un pequeño edificio románico del siglo XIII y su conservación preocupaba al sacerdote.

—¿Tú crees —decía a menudo a Deogracias— que las casas no se arruinan con tanto barrer?

Después, sin dejar sus latines el sacerdote se acercó al balconcillo de madera y miró hacia abajo. En el umbral del atrio vió al gato. Era un gato negro que agitaba el rabo nerviosamente mientras maullaba con todas sus fuerzas. "Pobre animal

—numquid quia vocabunt, ideo indecora erunt?—. No tiene amo y quizás anda perdido y hambriento".

Decidió bajar a abrirle. Al llegar a las escaleras se dió cuenta de que la vieja Deogracias barría mucho más enérgicamente. Solía hacerlo siempre antes de obedecerle y detenerse, como un alarde provocador. Ya en el patio mosén Baltasar abrió la puerta. El gato dejó de maullar, se le acercó y comenzó a frotar su brillante piel contra las piernas del cura. Como éste llevaba sotana, el gato encontraba hueca una resistencia que creía sólida y caía de costado sobre los zapatos. El sacerdote se inclinaba a acariciarlo.

—¿No tienes amo? —le preguntaba.

El animal mayaba ahora dulcemente. Y decidió mosén Baltasar que desde aquel momento si no lo reclamaban sería el gato de la abadía.

La casera Deogracias decía proceder de una familia rica de la montaña que tenía escudo en la puerta pero la "rama suya" había venido a menos. Solía sacar a colación apellidos ilustres de tíos y abuelos. Como la gente no quería escucharla, tomaba por confidente a un inferior jerárquico, al sacristán. Pero éste se rebeló un día y después de mirar recelosamente a su alrededor le respondió con un proverbio procaz: *Frailes, putas y pajes todos de altos linajes.* Repuesta de su tremenda impresión la casera fué a acusarlo al sacerdote, pero se dió cuenta de que no podía repetir el proverbio y sin aquella horrenda palabra la acusación carecía de base. Renunció pensando que quizás el sacristán había contado con eso para asegurarse la impunidad.

Deogracias, que era un cúmulo de perfecciones, no tenía entre sus virtudes el amor a los animales. Cuando vió que el cura servía leche al gato en un plato estuvo esperando que derramara alguna sobre el pavimento pero el cura lo sabía y ponía el mayor cuidado. El gato bebió un poco sin especial afición y volvió a frotarse contra las piernas del cura.

—Pobre animal —dijo mosén Baltasar—, no tiene hambre. Lo que necesita es cariño.

—A ese gato —replicó Deogracias mirándolo de reojo— lo han echado de alguna casa.

Como estas palabras no bastaban a interesar al cura, añadió:

—Yo no lo tocaría. A lo mejor tiene sarna.

—No, mujer —protestó mosén Baltasar—, mira que piel más lustrosa.

—Si no tiene sarna puede tener otras enfermedades menos aparentes. Por ejemplo, la rabia. Yo no lo tocaría.

Mosén Baltasar tomó al animal por la piel de la nuca y lo levantó hasta ponerlo sobre la mesa. En el silencio del cuarto que parecía mucho mayor desde que el gato había dejado de maullar se oía el ronronear voluptuoso del animal. Deogracias añadió todavía:

—Estos animales tienen el diablo en el cuerpo.

Antes de decir estas palabras Deogracias había concebido un plan para llegar a hacer odioso el gato a mosén Baltasar. Era un expediente diabólico. Lo puso en práctica aquel mismo día.

Cuando no estaba el cura en casa se acercaba Deogracias al animal y decía:

—¡Jesús, María y José!

A continuación le daba un fuerte golpe con la escoba. Se proponía Deogracias que a fuerza de repetir esa experiencia el gato escapara cada vez que oyera los nombres de la Sagrada Familia. La tarea fué bastante compleja. A lo largo de dos meses de cuidadosos ensayos, sin embargo, lo consiguió. Y Deogracias esperaba una oportunidad. Una buena oportunidad.

Fué en la tarde de Corpus, después de las celebraciones rituales en las que mosén Baltasar había estado muy atareado todo el día. Acababa de sonar el toque de oración. La calle alfombrada de hojarasca para la procesión conservaba aún sus aromas campesinos. Toda la aldea había participado en las fiestas. Delante del altar de la Plaza Nueva se había representado un paso de pastores y ángeles. Campesinos vestidos con pieles de cordero y niñas con alitas a la espalda habían recitado muy bien sus partes. El estanquero había hecho de diablo con sus *¡Fu, fu!* al aparecer y sus *¡Ri, ri, ri!* al marcharse y el ángel de la guarda daba al final las gracias "al Senado" El sacerdote estaba muy satisfecho del fervor de la gente, pero tenía reservas sobre la actuación del estanquero. Alzando los ojos del libro de horas dijo:

—Tengo que convencerle de que no hay que hacer *¡Fu, fu!* cada vez que sale a la escena. Cree por lo visto que el diablo es un gato.

—Para mí —dijo Deogracias— todos los gatos tienen algo demoníaco, especialmente los negros.

La verdad era que mosén Baltasar en lo más secreto de su alma no creía en el diablo. El demonio tentador no existía para él, al menos en lo que se refiere a las flaquezas de la carne. Creía en el ángel caído como en un símbolo de la pérdida de la gracia, pero nada más. Mientras el cura pensaba en esto la casera Deogracias tejía calceta en un sillón próximo y miraba al gato dormido en la falda del sacerdote. Creyendo llegado el momento bostezó y al mismo tiempo que hacía las tres cruces sobre la boca dijo:

—¡Jesús, María y José!

El gato saltó de la falda del sacerdote. Al llegar al suelo tomó la dirección del pasillo para lo cual tuvo que virar sobre sus uñas que resparon en las baldosas y desapareció como una exhalación. El sacerdote dijo extrañado:

—Ha debido ver algún ratón.

Ella advirtió que no había ratones en la abadía y añadió que estaba segura de que el gato había escapado al oír los nombres de la Sagrada Familia.

Mosén Baltasar protestaba:

—Ya te he dicho que no digas barbaridades.

Pero en los días siguientes se repitió aquel hecho tan a menudo que el sacerdote comenzó a preocuparse. Después de una semana de dudas dejó de acariciar al gato. Sin saber qué pensar escribió una carta a otro sacerdote del vecino pueblo y su compañero a través de sabias consideraciones y citas de los evangelios (los espíritus malignos que pasan a habitar los cuerpos de animales inmundos), le aconsejó la muerte del animal. Mosén Baltasar pensaba que no era capaz de un acto como ese. Si realmente el gato estaba poseído por el espíritu del mal sería mejor exorcizarlo. En sus perplejidades se ponía nervioso y repetía mecánicamente: *Exultabunt Domino ossa humiliata. . .*

Estaba Deogracias en el huerto de la abadía cuando por el callejón de Santa Ana vió llegar un vagabundo. A pesar de sus harapos tenía un aspecto agradable. Al ver a la casera se llevó la mano al sombrero y se acercó a la barda:

—¿Dónde está el gato?—preguntó.

La casera creyó que aquel hombre era el propietario del animal y que llegaba a reclamarlo.

—Si es suyo —le dijo— se lo puedo dar ahora mismo.

El desconocido negó.

—No. No es por eso.

La casera iba a volver la espalda para arrancar unas zanahorias cuando el desconocido le dijo sin dejar de sonreír:

—¿Por qué ha engañado al señor cura? ¿Por qué le ha dicho que el gato tiene el diablo en el cuerpo?

Deogracias pensó: "este hombre vive en el pueblo de al lado, conoce al cura a quien escribió mosén Baltasar y se ha enterado de lo del gato. Aunque no sabe mi truco imagina que yo tengo la culpa". Sin embargo el vagabundo no parecía un tipo capaz de merecer los confidencias de un sacerdote.

—¿Quién es usted? —preguntó ella con el ceño fruncido.

—¿Yo? Nadie.

—No es esa manera de contestar. Alguien tiene que ser.

—Tiene usted razón. Soy Alguien.

El vagabundo sonreía otra vez llevándose la mano al sombrero, pero en lugar de quitárselo lo empujó hacia la nuca y mostró entre las greñas color de estopa dos pequeños cuernecillos. Después miró con recelo a un lado y otro del callejón sin dejar de sonreír. La casera palideció y el vagabundo dijo:

—No tenga miedo. Usted es una noble dama caída en desgracia y yo sé que necesita ayuda.

—Márchese —dijo ella.

—Antes tengo que decirle que lo que ha hecho es muy feo.

La casera quería retirarse pero por otra parte la sonrisa de Alguien le inspiraba una extraña confianza.

—Si es usted el que yo creo, ¿no le gusta que hagamos precisamente cosas feas?

Torció Alguien el gesto:

—Según, señora mía. La verdad es que el señor cura no creía en mí. Nunca ha creído realmente en mí. Entre todas mis habilidades la más útil es esa.

—¿Cuál?

—Hacer que la gente crea que yo no existo.

La casera abrió la boca:

—¡Ah!

—Usted —dijo Alguien con una firmeza que no había puesto en sus palabras anteriores— debe confesar al cura honradamente lo que ha hecho con el gato.

La casera dudaba. Que el diablo la obligara a conducirse honradamente no cabía en su imaginación. Del río llegaba una canción campesina:

Los calzones del cura
van por el río
y la casera dice
"¡calzones míos!"

Sonreía Alguien. Deogracias dijo: "Esos gañanes que se pasan la vida en el monte no dicen más que groserías". Advirtió Alguien que el que cantaba era un campesino que en el paso del Corpus había hecho el papel de San José. La casera pensó que aquella canción debía ser obra del diablo y que por eso Alguien se complacía con ella. Después de grandes dudas prometió:

—Está bien. Yo lo confesaré todo al señor cura.

Pero aquella noche estaba Deogracias como siempre haciendo calceta cerca de la mesa donde mosén Baltasar hojeaba sus devocionarios y se decía: "Yo no debo obedecer a Alguien. Soy una mujer honrada y de buena familia y no debo obedecerle". Decidió. pues, olvidar la extraña entrevista en el huerto.

El sacerdote, viendo que el gato se había sentado en el suelo cerca de él se inclinó a mirarlo y dijo:

—¡Jesús, María y José!

El animal alzó las orejas alarmado y se fué al pasillo rápidamente pero no tanto como cuando lo decía la casera. Sus ojos eran amarillos y brillaban como fuegos fatuos.

—Dios mío —suspiró el cura.

Al día siguiente llegó el sacerdote del pueblo vecino. Hablaron del caso y el huésped confirmó la sentencia diciendo que no había más remedio que matar al animal. Mosén Baltasar confesó que no era capaz de un acto como aquel y su colega se vió en el caso de ofrecerse él mismo pero cuando vió que en la abadía no había ninguna arma de fuego y que tendría que matar al gato por otros medios comenzó a vacilar. Al fin decidió que tampoco él podría hacerlo. Parecía que no había solución cuando Deogracias la encontró. Dijo que nada sería más fácil que atar al cuello del animal una cuerda y colgarlo de una ventana sobre el porche del huerto. Los dos sacerdotes discutieron —mosén Baltasar con cierta repugnancia— pero Deogracias dijo que lo haría de modo que nadie

tuviera que intervenir. Incluso le evitaría el triste espectáculo colgando al animal aquella noche antes de acostarse y yendo a descolgarlo al día siguiente antes de que el sacerdote despertara. Cuando mosén Baltasar se levantara el gato estaría descolgado y enterrado. El animal escuchaba aquel diálogo mirando a los tres desde una silla con la serenidad de la inocencia. El sacerdote huésped se marchó a su pueblo diciendo que el plan de Deogracias era el mejor.

Aquella noche el gato se dejó pasar el lazo por el cuello y transportar a la ventana que daba sobre el porche de la huerta. Ignorando lo que pretendían de él se dejó colgar, también. Pero cuando se dió cuenta de que estaba en peligro su vida en lugar de agitarse inútilmente y provocar con sus movimientos el estrangulamiento se quedó crispado, inmóvil, sin mover siquiera el rabo, esperando un azar que lo salvara. Al día siguiente, poco después del amanecer, la casera se asomó al huerto. Vió al animal rígido e inmóvil, fué a cavar la sepultura y después con una tijera cortó la cuerda para descolgar el cuerpo del animal. Este cayó a tierra sobre sus cuatro manos, salió corriendo más vivo que nunca, subió a la barda de adobe y se quedó mirando a Deogracias sin comprender.

La casera lo miraba también asombrada y corrió a contar aquel prodigio al cura. Mosén Baltasar sin decir nada fué a buscar al gato, le quitó la cuerda del cuello y volvió adentro repitiendo latines y pensando que aunque realmente todos tuvieran razón el animal era una víctima inocente del demonio y no tenía culpa alguna.

Deogracias se quedó sola en el huerto tratando de comprender, pero en el callejón de Santa Ana vió la silueta del vagabundo y se metió corriendo en casa muy agitada pensando: "No he cumplido la palabra que le di a Alguien. No he confesado la verdad. ¿Podrá castigarme?".

Mosén Baltasar iba y venía recitando nerviosamente: *Audisti nunquam de muliercula quadam in oppido. . . ?*

No volvieron a hablar del gato en todo el día.

Por la noche el animal cometió una imprudencia. Olvidando los dramáticos sucesos del día anterior o quizá para compensarlos se fué al tejado y se dedicó a la galantería con los maullidos, lamentos, brincos y melodías acostumbrados en los gatos. Ningún vecino durmió y al día siguiente un viejo campesino decía en la esquina de la iglesia que no habían

sido gatos los que oyeron sino las dos brujas de la aldea que murieron años atrás, la Cabarrusa y la Ana y que él había entendido perfectamente lo que decían. Reproducía el diálogo con todos sus matices, desde el principio, que era así:

—¿Cabarrusaaaaaaa?

—¿Anaaaana?

—¿Quieres que te compre una saaaaaya?

—¡Vaaaaya!

Luego al decir del campesino intervenía una tercera voz, la del tío Mosqueta muerto dos años antes. Decía sólo una palabra repetida muchas veces con el acento gutural de los maullidos:

—¡Oyeeeoyeeeeoyeeeoyeeeoyeee. . .!

Los campesinos escuchaban alucinados.

Cuando mosén Baltasar se enteró de todo esto por la misma Deogracias exclamó: "¡Pobre gato! Parece mentira que un animal tan gracioso y apacible cause tantos desórdenes". La casera al oír al cura compadecer al gato dijo con un acento bíblico: "Cuando las potencias del infierno intervienen, ¿qué no sucederá?". Mosén Baltasar comenzaba a creer en el diablo pero separaba cuidadosamente la naturaleza inocente del gato de la condición maléfica de Satanás. Deogracias le preguntó por qué no lo exorcizaba y pensó que cuando el cura viera que los exorcismos tampoco daban resultado se asustaría y lo echaría de casa. El sacerdote recordando que esa había sido su primera intención fué al armario musitando oraciones, se puso la estola, encendió dos cirios y tomó el grimorio. Deogracias se atrevió a advertirle:

—Ordene a "los enemigos" que salgan por el rabo porque si salen por la boca pueden ahogar al pobre animal.

El sacerdote la miró en silencio, pensando: "¡Y lo dices tú, precisamente tú que quisiste ahorcarlo!". Fué este detalle el que le hizo limitarse escépticamente a una bendición y a un asperges con agua bendita que el gato recibió con disgusto. Al sentir el agua saltó y corrió al pasillo. El sacerdote apagó los cirios, guardó los objetos de la liturgia y se quedó mirando a Deogracias que decía escandalizada:

—¿Ha visto cómo escapa el condenado del agua bendita?

El sacerdote le advirtió que si el agua estuviera sin bendecir el gato escaparía lo mismo. Exasperado se fué a otro

cuarto recitando entre dientes: *Quia lux perpetua lucebit vobis per eternitatem temporis. . .*

Por la tarde Deogracias salió al huerto a cortar una lechuga y en un rincón vió de espaldas a un hombre. Al principio creyó que era el sacristán, pero cuando se volvió, Deogracias vió que con el traje del sacristán aquel hombre tenía la cara del vagabundo. Deogracias se asustó y dió un paso atrás. El vagabundo sonreía como siempre:

—Soy Alguien. ¿No me recuerdas? ¿Por qué faltaste a tu palabra? El sacerdote cree en mí más que nunca.

Seguía Alguien sonriendo:

—¿No sabes que puedo castigarte?

Y le ordenó otra vez:

—Vas a decirle hoy mismo la verdad al señor cura.

—Si se la digo me echará de casa —balbuceó Deogracias.

—¿Qué te importa? Si te echa te llamarán tus parientes nobles y te irás a vivir con ellos.

Dejándole estas palabras como un regalo Alguien fué retirándose. Cada diez o doce pasos volvía la cabeza, se quitaba despaciosamente el sombrero y hacía un saludo gracioso. Deogracias suspiró y se fué adentro.

Pasó el resto del día confusa y aturdida por el problema más grande de su vida. "Si le digo la verdad al señor cura hago algo honrado y virtuoso, pero con esa honradez y esa virtud sirvo al demonio. Si no le confieso la verdad disgusto al diablo, lo que me parece bien, pero quedaré en pecado". . . Después de dar vueltas a estos argumentos sin hallar la salida decidió conducirse honradamente. Se decía a sí misma que no era por miedo a la amenaza del diablo ni por amor de su promesa, sino solamente, por conducirse con nobleza.

Al anochecer le dijo al cura lo que había hecho con el gato. Mientras lo decía vió Deogracias en los cristales del balcón la sonrisa de Alguien como si él la estuviera mirando desde fuera. El sacerdote acogió aquella escandalosa revelación con una expresión de hermética reserva. Su silencio y su desagrado impresionaron a Deogracias que advirtió tímidamente:

—Se lo digo señor cura en confesión y espero que me absuelva.

Mosén Baltasar seguía pensativo. Deogracias le pidió que le impusiera una fuerte penitencia. El sacerdote seguía silencioso, mirándola con una animadversión contenida.

—¿Por qué no me lo dijiste cuando viste que íbamos a matarlo? —preguntó.

Ella no contestaba. Mosén Baltasar añadió:

—¿Por qué me dejaste comenzar a exorcizar al gato sabiendo que todo era mentira?

La miró de arriba abajo y exclamó:

—¡Mujer del diablo!

Se fué a su cuarto golpeando la puerta. El gato quedó fuera mayando dulcemente y mosén Baltasar volvió a abrir despacio para que entrara.

Al día siguiente, sin embargo, el sacerdote absolvió a Deogracias y se mostró benévolo con ella. Llegó una carta de la montaña invitando a la casera a ir a vivir con sus lejanos parientes. Mosén Baltasar estaba muy satisfecho aunque trataba de ocultarlo. La casera había comenzado a planear el viaje. A la sacristana le dijo que su verdadera vida comenzaba entonces. El sacerdote cruzaba las manos sobre el pecho y repetía entre dientes:

—Nadie como el Señor para arreglar las cosas.

Deogracias estaba tan contenta que acarició al gato antes de marcharse pero le dobló sin querer una oreja de una manera dolorosa y el animalito le arañó en la mano. Viendo que de la pequeña herida salía sangre el sacerdote le puso yodo y una tira de tafetán. Era la primera vez en cuarenta años que tocaba la mano de Deogracias. Ella lloraba y decía a los campesinos que la acompañaban a la estación:

—Un santo en carne mortal es don Baltasar.

Quedó solo el sacerdote y pocos días después llamó alguien a la puerta de la abadía. Llamaban tan tímidamente que tardó mosén Baltasar en darse cuenta. Por fin fué a abrir seguido del gato. Encontró a un hombre extraño, de edad indefinida, acompañando a una muchacha muy linda, modesta y tímida. Parecía un campesino y era afable y sonriente. Entró en la abadía sin quitarse el sombrero aunque se llevaba a él la mano constantemente.

—Le traigo, reverendo señor, a mi hija. Me han dicho que necesita un ama de llaves.

Mosén Baltasar miraba a la muchacha satisfecho. La chica parecía un ángel. Era el reverso de Deogracias. Entre otras muchas cosas le preguntó si le gustaban los gatos.

—Sí, señor cura. Sobre todo los negros.

El campesino volvió a sonreír y pidiendo perdón dijo que por cierto el gato de la abadía era de él. Se había marchado de su casa hacía algunos meses y sabiendo que estaba en la abadía no había hecho nada por recuperarlo. Efectivamente como si quisiera darle la razón el gato se le acercó confiadamente. El sacerdote se disculpaba y se ofrecía a devolvérselo.

—Déjelo —dijo el campesino—. Si el animalito quiere, lo mismo que vino aquí volverá a mi casa. ¿No lo cree el señor cura?

Mosén Baltasar dijo que sí. Miraba a la muchacha y encontrándola demasiado joven para vivir en la abadía la aceptó con la condición de que al caer la tarde se iría todos los días a dormir a casa de sus padres.

El campesino se llevó la mano al sombrero sin quitárselo y dijo que comprendía las delicadas reservas del señor cura y que el iría todas las noches al oscurecer y esperaría a la muchacha en la esquina próxima sentado detrás de la cruz de piedra del humilladero.

—¿Detrás de la cruz? —decía el cura, pensativo.

Quedaron en que la muchacha iría al día siguiente. Cuando se marcharon vió con extrañeza mosén Baltasar que el gato salía detrás de ellos y los seguía, mayando. El sacerdote lo llamó, en vano. Ya lejos vió que el campesino se volvió, saludaba sonriente y se encogía de hombros como si no comprendiera la obstinación del animal. Después se inclinó, lo tomó en los brazos y siguió su camino.

CUENTOS NEGROS DE CUBA*

QUIEN abra este libro de cuentos negros de Cuba que acaba de publicar Lydia Cabrera se sentirá cautivado por la atmósfera de magia y de poesía que se desprende de estos "por qués" en los que el humor y la leyenda andan enlazados por la gracia de un estilo imaginativo, preciso y pintoresco.

La primera colección de cuentos negros de Lydia Cabrera se publicó en Francia en 1936. Francis de Miomandre, quien había conocido a Lydia en París, atraído por la fantasía exótica de los cuentos tradujo al francés doce de ellos que la NRF editó con el título de "Contes Nègres de Cuba". Estos doce cuentos fueron publicados con el mismo título, en su idioma original, el español, en La Habana en 1940.

Ya en este primer libro demostraba Lydia Cabrera conocer, no solamente los mitos, leyendas, canciones y costumbres de los negros cubanos (de origen yoruba, ewe, congo, bantú, etc.) sino que demostraba, por la interpretación y exposición de los hechos y por su estilo preciso, poseer las cualidades del escritor de cuentos, cualidades que en este segundo libro han adquirido una sabrosa madurez.

En POR QUÉ la dimensión de lo fantástico y de lo real, y a veces de lo costumbrista, están combinadas de manera que la narración seduce envolviéndonos en esa atmósfera mágica en la que se mueve el alma negra para la que toda presencia, aun la mineral, está animada de vida sobrenatural.

Con un lirismo fuertemente matizado de buen humor, Lydia Cabrera maneja ese mundo animista y fantástico del negro que convive en armonía con sus dioses y animales, y cuyos mitos y fábulas, heredados por los negros cubanos de sus antepasados del Africa, re-crea en sus cuentos conservándoles el fuerte sabor exótico de su fondo.

Las personificaciones, comunes en los mitos y leyendas primitivos, abundan en estos cuentos negros en que los humanos andan mezclados con dioses y diablos, con los elementos y los espíritus, con los vegetales y los animales. En el breve cuento, interpretación mítica de la salida y puesta del sol —"El tiempo combate con el Sol y la

---

* LYDIA CABRERA: *Por qué. Cuentos Negros de Cuba.* Colección del Chicherekú. Ediciones C. R., La Habana, 1948.

Luna consuela a la Tierra" que comienza de una manera poética y legendaria: "Dicen que el Rey Embú es el Tiempo y que en Guánkila casó con Ensanda, la Ceiba majestuosa. Pero allí, la hermosa Ensanda era estéril y el Rey la abandonó. . ."—, hay una personificación de los elementos parecida a la de la trilogía egipcia Isis-Osiris-Horus. Como los elementos, los dioses y diablos del panteón negro se personifican en figuras extraordinarias como la de aquel diablo Okurri Borukú en "Se cerraron y volvieron a abrirse los caminos de la Isla", que "Era un viejo gigantesco, horroroso, de cara cuadrada y partida verticalmente a dos colores, blanco de muerte y rojo violento de sangre fresca. . ."

Una interpretación de la creación del hombre aparece en el gracioso cuento "El cangrejo no tiene cabeza", en el que Olofi e Ibaibo (dioses del panteón yoruba) grandes Hacedores que han fabricado al hombre y a los animales, olvidan hacer una cabeza: la del cangrejo.

La superstición campesina y la creencia en los espíritus son el tema de "Brillan los Cocuyos en la Noche", de excelente técnica cuentística. El cuento comienza con una alternancia entre lo fantástico y lo real:

> "Apareció una cabeza con los ojos cerrados, silbando y revoloteando.
>
> Inés José chapeaba en su conuco. Aparentó no verla, pero un temblor incontenible agitaba sus manos.
>
> Inés José chapeaba con su viejo machete; la cabeza cortaba las yerbas con los dientes. Se interrumpía para limpiar de su frente el frío sudor del miedo: la cabeza sonreía burlona.
>
> Cargó un montón de yerba y se marchó a su casa. La cabeza le siguió con un puñado de verde en la boca.
>
> Cuando llegó a su casa la mujer de Inés José simuló ignorar la cabeza que venía detrás de su marido. . ."

Pero la mayor parte de los veintiocho cuentos que forman esta segunda colección de "Cuentos Negros de Cuba" se refieren a fábulas de animales de origen africano y afro-cubano en las que los héroes zoológicos se comportan simultáneamente como animales y como humanos de acuerdo con los vicios y virtudes que les son afines a ciertas especies con el hombre. Sin embargo, las fábulas que Lydia Cabrera re-inventa carecen de énfasis moralizante, tienen un sentido fabuloso y humorístico diferente de la intención moralizadora de los apólogos medioevales. Una filosofía práctica, a veces burlona, expuesta sutilmente y que se aviene con los nombres populares, casi agoreros, de sus cuentos, explicaciones sobrenaturales de los hechos

narrados en respuesta al "por qué" del título, le dan a este libro un tono de franca sabiduría popular, no exenta de optimismo.

Así en las fábulas de Lydia Cabrera hay como una ironía comprensiva de las acciones y ambiciones humanas que sus héroes encarnan de una manera pintoresca. Conoceremos de este modo por qué "El perro perdió su libertad", por qué el "Carapacho a heridas de la Jicotea" (animal prototipo de la astucia y la sabiduría venciendo a la fuerza en el folklore afrocubano) o por qué "Se dice que no hay hijo feo para su madre", en la que los protagonistas son una lechuza y un aura tiñosa (zopilote) que miman un cuadro animado y humorístico de los bautizos de niños en la época de la Colonia.

Una atmósfera de poesía, magia y buen humor y un estilo personal y pintoresco, con imágenes frescas e imprevistas, apropiado al exotismo de los temas; el uso de vocablos afronegros y afrocubanos en nombres, canciones o conjuros y la invención de palabras onomatopéyicas imitativas del mundo animista que describen, caracterizan estos nuevos "Cuentos Negros de Cuba".

Lydia Cabrera ha sabido crear con unos cuantos materiales folklóricos cuentos que, a pesar de la limitación que el tema vernáculo implica, son más que folklore, literatura imaginaria.

Julia RODRIGUEZ TOMEU.

S U M A R I O

N U E S T R O   T I E M P O

A V E N T U R A   D E L   P E N S A M I E N T O

P R E S E N C I A   D E L   P A S A D O

D I M E N S I O N   I M A G I N A R I A

Printed in Mexico.